Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مشكلات فلسفية

١

مشكلة الحرية

تأليف

الدكتور زكريا ابراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)



مشكلات فلسفية

(١)

مشكلة الحرية

تأليف

الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي الفجالة

دار الطباعة الحديثة

٦ كنيسة الأرمن - أول شارع الجيش

ت ٨٣١٨٠٩ - س ت ٩١٦٩١٨

الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة

مقدّمة

الطبعة الجديدة

لم أكن أصدق ما قاله أبو حيان التوحيدى من أن « إنشاء الكلام الجديد أيسر على الأدباء من ترقيع القديم[1] » ، حتى طلب إلى تنقيح كتابى « مشكلة الحرية » لإعادة طبعه ، فإذا بى أجد نفسى عاجزاً تماماً عن تعديل ما كتبت ، وكأنى أهم بتعقب أمر بدأ به غيرى ، على حد تعبير أبى حيان ! وليس مرد هذا العجز إلى أن العهد قد تقادم بتحرير هذا المؤلف ، أو أن المشاكلة قد انقطعت بين المبتدىء وبين المتعقب ، بل ربما كان مرد ذلك إلى اتساق الكتاب مع نفسه ، بحيث إن كل إضافة جديدة إليه قد تبدو بصورة الرتق أو التلفيق أو الترقيع ! ومن هنا فقد كان لابد لنا من المحافظة على « الحدس الأصلى » الذى صدرت عنه هذه الدراسة ، كما كان لابد لنا أيضاً من الإبقاء على الكثير من التأملات الوجودية التى اقترنت بتفكيرنا فى تلك المشكلة . ولئن كنا قد أضفنا إلى هذه الطبعة الجديدة فصلا بأكمله تحت عنوان « من الضرورة إلى الحرية » ، إلا أننا لم نرد من وراء هذه الإضافة سوى استكمال دراسة العلاقات الديالكتيكية القائمة بين الحرية والضرورة ، دون إخلال بالروح العامة للكتاب . وأما فيما عدا ذلك ، فقد قمنا بمراجعة كل فصول الكتاب مراجعة دقيقة ، ولم نجد بداً من إدخال بعض التعديلات أو التنقيحات هنا وهناك ، خصوصاً فى بعض الفصول الأولى من الكتاب .

---

(١) التوحيدى « المقابسات » طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ، ص ١٥٣ — ١٥٤

ولابد من أن يكون القارىء قد لاحظ أن اهتمامنا بمشكلة الحرية لم يتوقف عند هذا الكتاب ، فقد عدنا إلى هذه المشكلة فى كتابنا « مشكلة الإنسان » ، كما تطرقنا لدراستها أيضاً فى مؤلف متأخر هو « تأملات وجودية » . ولكن الفكرة الأساسية التى بقيت بارزة فى كل ما كتبناه عن الحرية هى أن تقرير الحرية لا يعنى إثبات شىء قد منح لنا ، بل هو تأكيد لمهمة علينا أن نضطلع بها . فليست الحرية فى نظرنا منحة أو هبة ، بل هى كسب أو تحصيل . ولئن كان القارىء قد يأخذ علينا أننا عملنا بنصيحة بوسويه ، فأمسكنا بطرفى السلسلة ، دون أن نتمكن من الوقوف على وسط تلك السلسلة ، حيث يتحقق الاتصال بين الحلقات المختلفة ، إلا أن الأمانة الفكرية هى وحدها التى اضطرتنا إلى اتخاذ هذا المسلك ، لأننا لم نستطع أن نتبين بوضوح على أى نحو يتم الالتحام بين الحرية والضرورة فى عالم الإنسان ! وإذا كانت الحرية — عند البعض — هى المبدأ الأوحد للتفسير ، فإنها قد بقيت فى نظرنا أحوج المبادىء جميعاً إلى تفسير ! فليست الحرية عندنا حلا أو جواباً ، بل هى إشكال أو تساؤل . وعلى الرغم من أننا قد سلمنا مع الفلاسفة الميتافيزيقيين بأن الأصل فى الحرية هو سر هيهات لنا أن نزيح النقاب عنه ، إلا أننا لم نجد مانعاً من أن نهبط بالحرية إلى عالمنا البشرى الواقعى الاجتماعى ، لكى نقول مع أنصار النزعة العينية الجدلية إنها عملية تحرر يشارك المرء عن طريقها فى حركة التاريخ !

القاهرة فى ديسمبر سنة ١٩٦٣

تصدير

ليس فى لغات البشر كلمة تخفق لها القلوب قدر ما تخفق لـكلمة « الحرية » ولـكن ليس بين مشا كل البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية . وإن الإنسان لهو فى الأصل « موجود طبيعى » ، ولـكنه بين كائنات الطبيعة جميعاً أشدها حنيناً إلى التخلص من جبرية الظواهر ، وأقواها نزوعاً نحو (التحرر) من أسر الضرورة . وعلى الرغم من أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يشعر بأنه حر ، فإنه الموجود الوحيد الذى لا يكاد يكف عن تـكذيب شهادة شعوره ، واضعاً وجوده نفسه موضع التساؤل ! ومن هنا فإننا ما نـكاد نتحدث عن مشكلة الحرية ، حتى يتملـكنا دوار عقلى عنيف ، فإننا نعرف أن هذه المشكلة هى مشكلة (الإنسان) فى صراعه مع الطبيعة ، والمجتمع ، والماضى ، والله نفسه ! وقد حاول الإنسان أن يحطم هؤلاء (الأغيار) حتى يثبت لنفسه أنه حر ، فلم يلبث أن وجد نفسه وحيداً لا تستند حريته إلى شىء ! ثم خيل إليـه أن لديه من الارادة ما يستطيع معه أن يبرهن عملياً على حريته ، فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء التى هى قضاء على كل إرادة . وهل كان الانتحار دليلا على الحرية ، وهو الذى لا يمحو المـاضى إلا بانتزاع صاحبه ، ولا يؤكـد حرية الفعل إلا بالقضاء على كل قدرة على الفعل ؟

وإذن فـكيف لا تـكون (الحرية) مشكلة المشا كل ، وهى سر الوجود الإنسانى الذى هو فى صميمه تأرجح بين العدم والوجود ، وأحجية هذا الـكائن العجيب الذى لا هو بالجماد ولا هو بالحيوان ، ولا هو بالإله ! ؟ أليست الحرية هى التى أوحت إلى الموجود البشرى بأنه (نصف إله) ؟ ولـكن إنسان العصر الحديث لم يرتض لنفسه ألا يكون إلها كاملا ،

فنادى بموت الله على لسان كل من شترنر ونيتشه وسارتر ، وادعى لنفسه تلك الحرية المطلقة التى طالما نسبها ديكارت وأمثاله إلى الجوهر الإلهى ! وهكذا أصبحت مشكلة الحرية هى مشكلة الإنسان فى صراعه مع الله ؛ بعد أن كانت مجرد حوار بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الإنسان والمجتمع ، أو بين الإنسان والحيوان الباطن فيه !

ولكن ماذا عسى أن تكون هذه (الحرية) التى أراد الإنسان أن يجعل منها (بداية مطلقة) أو خلقاً من العدم ؟ أتكون هذه القدرة البشرية الفائقة مجرد تعبير عن نزوع الإنسان نحو الألوهية ، ورغبته فى استلاب الله نفسه طابع (المطلق) ؟ أم هل تكون الحرية هى مجرد صدى عقلى لذلك النزوع الوجدانى الذى يدفع بالإنسان — طفلا — إلى أن ينشد القدرة المطلقة ، فيبحث عن السبيل إلى امتلاك قوة الشياطين والجن والأبطال الخرافيين ؟ أم هل نقول إن الحرية هى منحة خبيثة تجود بها علينا جنية شريرة ، فتوقعنا فى الشر وتهوى بنا إلى حمأة الخطيئة ، دون أن يكون فى وسعنا يوماً أن نتنازل عن تلك المنحة اللعينة ؟ ! كل تلك أسئلة ليس يكفى لحلها أن نقول إن الحرية وهم من الأوهام ، أو حلم من أحلام ذلك الموجود العجيب الذى اعتاد أن يتعبد لما يخلق من أصنام ... فلنحاول إذن أن نستعمل حريتنا فى التساؤل عن معنى الحرية وليكن كتابنا هذا أول خطوة فى سبيل التحرر ؟ .

زكريا ابراهيم

مقدمة

مشكلة الحرية هي بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها ، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان ، وما برحت تؤرق مفكري اليوم كما أرقت من قبل فلاسفة اليونان . حقا إن هذه المشكلة - كما قال الفيلسوف الانجليزي بين Bain - هي قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدأ من كل جانب ، ولكنها قد اكتسبت أهمية جديدة في الفلسفة المعاصرة بحيث قد يكون من الممكن أن نعدها (مفتاح) المشكلات الفلسفية جميعاً . ولن يكون في وسعنا أن نقدم في هذا المؤلف خلاصة تاريخية وافية لسائر الحلول التي تقدم بها الباحثون على مر الزمان من أجل حل تلك المشكلة العسيرة حلا مرضيا مقنعا ، وإنما سنعمد إلى دراسة المشكلة مباشرة ، محاولين أن نقف على معناها ومضمونها وما يترتب عليها من المشاكل ، مع الإشارة هنا وهنالك إلى آراء الفلاسفة الذين عرضوا لها بالبحث كلما وجدنا ضرورة لذلك . ولعل من نافلة القول أن نشير في هذه المقدمة إلى تعقد المشكلات الفلسفية وتشابكها ، فإننا نعلم جميعا أن من يتطرق لدراسة مشكلة ميتافيزيقية كائنة ماكانت لابد أن يجد نفسه مضطراً إلى إثارة الكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، حتى يتسنى له أن يضع المشكلة التي هو بإزائها وضعا فلسفيا صحيحا . والواقع أن مشكلة الحرية بالذات هي من أكثر المسائل الفلسفية اتصالا بالعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة ، فضلا عن صلتها الواضحة بمشاكل ما بعد الطبيعة ، ولكننا نبادر فنطمئن القارىء إلى أننا سنقتصر على دراسة الحرية من الوجهة الفلسفية المحضة ، أعني من حيث هي مشكلة ميتافيزيقية تعبر عما سماه فلاسفة الإسلام بالجبر والاختيار . ولو كان علينا أن نعرض لدراسة الحرية من حيث هي

مشكلة اجتماعية وثيقة الصلة بمسائل القانون والسياسة ، للزم أن نبين شروط الحرية وحدودها ، وأن نبحث معنى المسئولية وما يترتب عليها من نتائج ، وأن نتناول بالبحث ضروب الحريات وما بينها من صلات . . . الخ . وهنا قد تتحول المشكلة التى نحن بصددها من مشكلة إلى مشكلات ، فلا يصبح موضوعها هو الحرية بل الحريات ،على أنها قد تفقد طابعها المطلق العام لكى تصبح مشكلة واقعية تتعلق بحريات معينة ، فى زمان معين ، وفى مكان معين .

حقا إن الباحث الفلسفى لابد أن يعرض لدراسة المضمون الأخلاقى لمفهوم (الحرية) ، لأنه من المؤكد أن هذا المضمون لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقى لهذه الكلمة ، ولكننا لن نستطيع أن نجتزىء بهذا المضمون الأخلاقى وحده ، فإن موضوع الحرية عندنا لا يقتصر على تحديد مسئولية الانسان ، سواء من الناحية الأخلاقية أم من الناحية القانونية ، كما أن غايته عندنا لا تقف عند تقرير شرعية التكليف أو تثبيت دعائم العقاب والثواب .

وبعبارة أخرى فإن الحرية التى سنعرض لها بالبحث ليست مجرد مفهوم أخلاقى ، بل هى حقيقة ميتافيزيقية لا سبيل إلى فهمها إلا فى نطاق الوجود الانسانى بأكمله . أجل إن نقطة البداية عندنا ، كما هو الحال أيضاً عند علماء الأخلاق ، هى التجربة النفسية التى فيها تشعر الذات بوجودها وحريتها ، ولكننا سنوسع أفق بحثنا ، بحيث نمتد إلى دراسة معانى الضرورة والإمكان والصدفة والقضاء والقدر والحتمية فى شتى صورها . . . الخ . وكل هذه مفهومات ميتافيزيقية تتطلب دراسة فلسفية شاملة لمسائل مختلفة مثل مسألة العلية ، ومشكلة الزمان ، ومشكلة الصلة بين العقل والإرادة . . . الخ .

وفضلا عن ذلك ، فإن مسألة الحرية اليوم هى من أخطر المسائل التى يعرض لدراستها العلماء أنفسهم ، إذ قد أدى تطور العلم

إلى معاودة النظر فى مبدأ الحتمية déterminisme مما أدى إلى قيام نزعات احتمالية فى نطاق العلم نفسه تعبر عن إمكان قيام حرية ميتافيزيقية شاملة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض المفكرين المعاصرين يوحدون بين الحرية والوجود الإنسانى بصفة عامة ، أمكننا أن نفهم إلى أى حد اتسع نطاق المشكلة التى نحن بصددها ، ما دامت دراسة الحرية قد أصبحت اليوم بمثابة دراسة شاملة للوجود الإنسانى بأسره . وهذا لافل Lavelle يقرر أن وجود الذات لا يمكن أن يعرف إلا بأنه وجود حرية ، ما دامت ذاتنا ليست سوى قدرتنا ، وما دام وجودنا هو وجود إمكانيتنا الخاصة . وهذا هو المذهب الوجودى يؤكد أن الوجود عندنا يسبق الماهية ، فيقرر بذلك أن وجودنا إن هو إلا قدرتنا على خلق ماهيتنا(١)

هنا قد يعترض البعض بقوله إننا نقدم حلا للمشكلة قبل أن نشرع فى وضعها وضعاً فلسفياً صحيحاً ، ولكننا نبادر فنقول إن هذه الإشارة العابرة إلى الصلة الوثيقة بين الوجود والحرية ليست بمثابة حل نهائى للمشكلة ، بل هى نظرة مبدئية نريد بها أن ننص على ضرورة تقديم مشكلة الحرية على غيرها من المشكلات الفلسفية . فليست الحرية عندنا هى مجرد إشكال نظرى يثيره العقل الإنسانى الراغب فى المعرفة ، على سبيل حب الاستطلاع ، حتى يعرف ما إذا كان حراً أم مجبراً ، وإنما هى مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ، من حيث أن الوجود الإنسانى إن هو إلا وجود « حرية » تضع نفسها موضع التساؤل . فالحرية وحدها هى التى تستطيع أن تتساءل عن الحرية ؛ ونحن لن نستطيع أن نكشف عن الحرية إلا فى صميم ذلك التساؤل نفسه . ولكن إذا كان ثمة موضع لإثارة مثل هذا التساؤل ،

---

(١) L. Lavelle : "Introduction à l' Ontologie" , P.U.F., Paris, 1947, pp. 31 — 36 & "De L' Acte", Aubier , 1946 p. 367

فذلك لأن الحرية (كما سنرى فى تضاعيف هذا البحث) ليست واقعة موضوعية . ومن جهة أخرى ، فإن الحرية ليست مجرد مشكلة نظرية يثيرها العقل ، بل هى مشكلة عملية متضمنة فى صميم وجودنا ، ولهذا فإنه لمن الأهمية بمكان أن نبين الصلة الوثيقة بين مشكلة الحرية ومشكلة الفعل . ألسنا ننتقل باستمرار من حالة الإمكان إلى حالة الوجود ، إذ تنفذ أفعالنا دائماً إلى صميم الواقع ، فتنتقل بنا من دائرة الوجود الضمنى إلى دائرة الوجود الفعلى ؟ وهذا الانتقال نفسه ، أليس من شأنه دائما أن يولد فينا الشعور بأننا نحقق بفعلنا عهداً حاسماً أمام ذواتنا وأمام الآخرين ، إن لم نقل أمام الكون نفسه ؟ — إن الوجود الإنسانى فى الحقيقة ذو طابع خاص يجعل من كل فرد منا موجوداً حراً قد قذف به وحيداً فى هذا العالم ، وسط إمكانياته الخاصة . فليس وجودى سوى قدرتى على اكتشاف إمكانياتى ، وتحقيق ذاتى ، والتعبير عن حريتى . وإذن فإن الوجود الإنسانى إنما ينحصر فى ذلك « الفعل » الذى به آخذ على عاتقى وجوداً هو وجودى الخاص ، متحملا مسئولية خاصة أمام نفسى وأمام كل موجود آخر — . ومن هنا فإن فلسفة الحرية لابد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل ، بدليل أن سائر الفلاسفة المعاصرين الذين بالغوا فى تقرير حرية الإنسان (وفى مقدمتهم سارتر) قد انتهوا إلى القول بأن فلسفتهم ليست سوى فلسفة فعلية . ومعنى هذا أن فلسفة الحرية ليست فلسفة ركود ، بل هى فلسفة فعل ؛ لأنه لا رجاء للوجود الانسانى إلا بالعمل وفى العمل . بل ربما كان فى وسعنا أن نقول إن الذى يسمح للمرء بأن يحيا (على حد تعبير سارتر) إنما هو الفعل[1] .

مشكلة الحرية إذن هى مشكلة الوجود الإنسانى بأسره ، وهى لهذا مشكلة المشاكل . فليس من عجب أن نقدمها على غيرها من مشاكل

---

(١) cf. J. P. Sartre : "L'Existentialisme est un humanisme.", Paris, Nagel, 1946, pp. 62 — 63.

الفلسفة ، ما دام فهمنا لمعنى الحرية هو الذى سيكشف لنا عن معنى القيم ، ومعنى الفعل ، ومعنى « القلق[١] » ومعنى الوجود الإنسانى بأسره . ولكننا لن نساير الوجوديين حتى النهاية ، فى فهمنا لمعنى تلك الحريه الوجودية ، بل سننتهى فى خاتمة المطاف إلى أن تقرير الحرية لا يعنى إثبات شىء قد منح لنا ، بل هو تقرير لمهمة علينا أن نعمل على تحقيقها . فليست الحرية « واقعة » نتقبلها على الرغم منا ، أو حقيقة ضرورية لا نملك إلا أن نخضع لها ، بل هى « عملية روحية » تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا . وإذا كان من الحق أن الناس لا يطربون لشىء بقدر ما يطربون للقول بأنهم أحرار ، فإن من الحق أيضاً أنه ليس أشق على الناس من أن يتحرروا بالفعل.[٢] ولو أننا نظرنا إلى تاريخ الحرية منذ عهد سقراط حتى اليوم، لوجدنا أن الخصم الحقيقى للحرية ليس هو مذهب الحتمية ، بل هو بالأحرى ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية . فلو أن إرادتنا كانت مطلقة ، لما كان ثمة شىء يفعل ، ولكان يكفى أن نريد الشىء حتى يتحقق !

ولكننا نحيا فى عالم ملىء بالعوائق ، ولابد للحرية من أن تصطدم

---

(١) كلمة « القلق » هى التعبير الذى جرى على أقلام الكتاب لترجمة لفظ "angoisse" المشتق من الكلمة اللاتينية "angustiae" ومعناها الطريق المحصور أو المكان الضيق . وقد استعمل اللفظ اللاتينى للتعبير عن الإنحصار والشدة والضيق resserrement ، ثم جاء الوجوديون المعاصرون من بعد فاستعملوه (مقتفين فى ذلك أثر الفيلسوف الدنمركى كيركجارد- Kierkegaärd) للدلالة على ذلك الدوار النفسى الذى ينتابنا عند الفعل ، حينما نجد أنفسنا بازاء « ممكنات » متعددة لابد من اختيار واحد فقط من بينها .

(٢) cf. L. Brunschwicg : "Le Progrès de la Conscience.." p. 742 .

« بالعائق » l'obstacle حتى تستحيل إلى « قيمة » valeur . وقد يتصور البعض أن الحرية هي « منحة » قد جادت بها علينا الطبيعة ، ولكنها في الحقيقة « كسب » لابد لنا من أن نعمل على إحرازه . وحينما تضعف في أنفسنا معاني الوجود ، فاننا سرعان ما نهيب بالوراثة والبيئة والمجتمع والقدر والقضاء الإلهي ، لتفسير أفعالنا وتبرير مظاهر ضعفنا . ولكن عبثاً نحاول أن نقتل في أنفسنا روح الحرية ، أو أن نلقي عن ظهورنا عبء المسئولية ، فقد كتب علينا أن نكون « أحراراً » ، وربما كانت حريتنا — كما يقول سارتر — هي الشيء الوحيد الذي ليس لنا « الحرية » في أن نتخلى عنه ! أستغفر الله ، بل إن حريتنا تمتد إلى مالا نهاية ، فتريد لنفسها الانتحار ، حينما يرغب المرء في التنازل عن كل اختيار ! ولكن هيهات للموجود الحر أن يستحيل إلى جماد لا يثاب ولا يدان ! . . وقف متهم يوما أمام القاضي يدافع عن نفسه فقال : « إنني ألتمس البراءة ، فقد وقعت تحت تأثير ميول وراثية خبيثة تنتفي معها كل مسئولية ! » وهنا رد القاضي قائلا : « وأنا أيضاً ألتمس المعذرة إذا أدنتك ، فإنني لا أملك سوى أن أحكم بما لدي من قوانين » ! .

وفات هذا المتهم أننا لسنا مجرد ألاعيب في يد الظروف تحركنا كيفما شاءت ، وإنما نحن نسهم — إلى حد غير قليل — في التأثير على ما يعمل فينا من قوى ، والتغيير مما يضغط علينا من مؤثرات خارجية ، بحيث أننا لنتحكم — نوعا ما — في شتى العوامل الداخلية والخارجية التي تؤثر فينا . ولئن كان مثل الإنسان كمثل غيره من المخلوقات الأخرى ، من حيث أنه يخضع لمجموعة من القوى التي تحدد سلوكه ، إلا أنه المخلوق الوحيد الذي يستطيع أن يفهم تلك القوى ، وبالتالي فإنه الموجود الوحيد الذي يقوى على التدخل في مجرى تلك العوامل ، بحيث يضاعف من تأثير قوى الخير أو الشر في صميم وجوده . وأما القاضي الذي قال إنه لا يملك سوى إصدار حكمه وفقاً لما بين يديه من

قوانين ، فقد نسى أو تناسى أنه هو الذى يفسر القانون ، وأنه هو الذى يبرر أحكامه ، فليست إدانته للمتهم مجرد نتيجة طبيعية حتمية للفعل الذى ارتكبه المجرم ، بل هى تصميم عقلى صدر عن تدبر أو فهم لملابسات القضية ، أو هى فعل حر قد حققه « موجود عاقل » يزن البواعث ويقدر الظروف . . . وسيكون علينا فيما يلى أن نحاول إلقاء بعض الأضواء السريعة على مفهوم « الحرية » من خلال تلك العلاقة الديالكتيكية التى تجمع بينه وبين مفهوم « الضرورة » . . .



الباب الأول

الحرية بين الاثبات والنفى

الفصل الأول

معنى الحرية

١ – قد يكون مفهوم «الحرية» من أغنى المفهومات الفلسفية عن التعريف، فإننا نعنى بالحرية فى العادة تلك الملكة الخاصة التى تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر فى أفعاله عن إرادته هو، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه. فالحرية بحسب معناها الاشتقاق هى عبارة عن انعدام القسر الخارجى، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً. ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفى على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده. بيد أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة «الحرية» تحتمل من المعانى ما لا حصر له، بحيث قد يكون من المستحيل أن تتقبل تعريفاً واحداً باعتباره تعريفاً عاماً يصدق على سائر صور الحرية. وهذا معجم لالاند Lalande (مثلا) ينسب إلى الحرية من المعانى ما يزيد عن ستة أو سبعة، فينص على معناها السياسى والاجتماعى، ثم يشير إلى معناها النفسى والخلقى، كما يورد معانى أخرى بعضها يتصل بالعلم وبعضها الآخر يتصل بالميتافيزيقا ... الخ[1]. ولسنا نريد هنا أن نستقرىء سائر هذه المعانى (فذلك ما سنعود إليه

---

(١) cf. A. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, 5 éd, Paris, P. U. F., 1947, Art. 'Liberté pp. 542–551'

فى أكثر من موضع من هذا البحث) ، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن مفهوم « الحرية » يتوقف كثيراً على الحد المقابل الذى تثيره فى أذهاننا هذه الكلمة ؛ إذ قد نضع فى مقابل كلة « الحرية » كلمات عديدة مثل كلة « الضرورة » nécessité أو كلة « الحتمية » détenmirisme أو كلمة « القضاء والقدر » Fatalisme أو كلمة « الطبيعة » nature . . . الخ .
ولكن من الممكن أن نميز بصفة عامة بين نوعين من الحرية : حرية التنفيذ la liberté d' exécution ، وحرية التصميم la liberté de décision أو ملكة الاختيار la faculté de choisir . والمقصود بحرية التنفيذ تلك المقدرة على العمل (أو على الامتناع عن العمل) دون الخضوع لأى ضغط خارجى ، أعنى دون الوقوع تحت تأثير قوى أجنبية . فنحن هنا بإزاء حرية طبيعية (أو فزيائية) تعبر عن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتى ؛ وهذا هو المعنى الذى ينسبه القانون عادة إلى كلمة « الحرية » . والحرية بهذا المعنى هى عبارة عن القدرة على المبادأة initiative ، مع انعدام كل قسر خارجى . وأما حرية التصميم فهى عبارة عن ملكة الاختيار ، أعنى القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة ، سواء أكانت تلك القوى ذات طابع عقلى كالبواعث motifs والمبررات ، أم ذات طابع وجدانى كالدوافع mobiles والأهواء . فنحن هنا بإزاء حرية سيكولوجية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنة وامتناع كل قسر سيكولوجى ، سواء أكان مبعثه العواطف أم التصورات أم الإدراكات . . الخ . فالحرية السيكولوجية هى المقدرة على الاختيار ، حينما نكون بإزاء فعلين مختلفين ، أو حينما يكون فى وسعنا أن نفعل أو أن نمتنع عن الفعل . والاختيار — كما عرفه بعض مفكرى الإسلام — هو «إرادة تقدمتها روية مع تمييز» [1] ؛ وأما « الفعل

---

(١) « المقابسات » ، لأبى حيان التوحيدى ، طبعة السندوبى ، ١٩٢٩ ص ٣١٤ — ٣١٥ (وقد ورد فى نص السندوبى ـ لفظ «رؤية» بدلا من «روية» ولكننا وجدنا هذا اللفظ الأخير أقرب إلى المراد) .

فهو — على حد تعبير الغزالى — « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، بينما الفاعل هو « من يصدر منه الفعل ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد [١] » .

أما إذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين فى الحرية ، فقد يكون فى وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة لخصها بعض المؤلفين كما يلى : —

أولا : حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة ، أو حرية استواء الطرفين ؛ وهذا النوع من الحرية هو ما يتبادر إلى أذهاننا جميعاً حينما نتصور أنفسنا أحراراً . فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية لأننا نعلم أن فى وسعنا أن نعمل بمقتضى إرادتنا نحن ، ولمجرد أننا نريد هذا الشىء أو ذاك ، على هذا النحو أو ذاك . ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو بوسويه Bossuet الذى يقول : « إننى كلما بحثت فى ذاتى عن السبب الذى يدفعنى إلى العمل ، فإنى أشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالى سوى حريتى ، ومن ثم فإنى أشعر بوضوح بأن حريتى إنما تنحصر فى مثل هذا الاختيار [٢] » فالإرادة الحرة هنا هى عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء أو المبادأة ، لأننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة ، غير مشروطة فى فعلها بأى شىء كائناً ما كان . وقد ذهب إلى مثل هذا الرأى أيضاً فيلسوف فرنسى آخر هو رنوفييه Renouvier الذى قال إن سوابق الفعل لا تكفى لتعيينه ، إذ أننا نشعر جميعاً بأن حريتنا تنحصر فى تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو لظروف خارجية . فالقول بأن الفعل حر إنما يعنى أن هذا

---

(١) «تهافت الفلاسفة» لأبى حامد الغزالى ، طبعة الأب بويج Bouyges بيروت سنة ١٩٢٧ ، ص ٩٩ .

(٢) Bossuet : „Traité du Libre Arbitre". Chap.II.

الفعل غير محدد بأى شرط سابق كائنا ما كان ، أعنى أنه مستقل تماماً ، لا عن كل قوة خارجية فحسب ، بل عن سائر الدوافع والبواعث الباطنة أيضاً ، بما فى ذلك التصورات والعواطف والميول . . . الخ . وإذا فهمنا « الحرية » على هذا النحو ، فإن مفهوم هذه الكلمة لابد أن يكون وثيق الصلة فى نظرنا بمفهومات أخرى مثل مفهوم « اللاتحدد » indétermination ومفهوم « الامكان » أو « العرضية » contingence . . . الخ . وعندئذ لابد أن نفهم من الفعل الإرادى أنه الفعل الذى لا يخضع لأية حتمية : إذ قد كان من الممكن ألا يحدث ، أو قد كان من الممكن أن يحدث على نحو آخر . وهنا تظهر فكرة « الاختيار » على اعتبار أن الحرية إن هى إلا المقدرة على فعل شىء أو الامتناع عن فعله . ومثل هذا التصور لابد أن يقودنا إلى فكرة « عدم الاكتراث » indifférence أو « استواء الطرفين » بمعنى أنه ليس فى الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دون الطرف الآخر . فالحرية هنا هى ملكة الاختيار من دون أدنى باعث ، إذ فى هذا الاختيار وحده تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية إرادة .

ثانياً : الحرية الأخلاقية ، أو حرية الاستقلال الذاتى (autonomie)

وهذا النوع من الحرية هو ذلك الذى فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية ، بحيث تجىء أفعالنا وليدة معرفة وتأمل . فنحن لا نشعر بأننا أحرار حينما نعمل بمقتضى أول دافع يخطر لنا على بال ، وحينما نتصرف كموجودات غير مسئولة ، بل نحن نشعر بحريتنا حقاً حينما نعرف ما نريد ، ولماذا نريده ؛ أعنى حينما نعمل وفقاً لمبادىء أخلاقية يقرها عقلنا وتتقبلها إرادتنا . فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتدبر (l'acte délibéré) . وإذا كنا قد أطلقنا على هذا النوع من الحرية اسم « الحرية الأخلاقية » ، فذلك لأنه وثيق الصلة بما سماه كنت بالاستقلال

الخلق ، وهو تلك الحالة التى يتصف بها الفاعل الأخلاق حينما يضع لنفسه قاعدة فعله .

ثالثا : حرية الحكيم « liberté du sage » أو حرية الكمال perfection ؛ وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق ، ولكنه ذو طابع معيارى مثالى يجعله أكثر منه سمواً وشرفا · وحرية الكمال هى الصفة التى تميز ذلك الحكيم الذى استطاع أن يتحرر من كل شر ، ومن كل كراهية ، ومن كل رغبة ، أعنى حرية الفيلسوف الذى قد تحرر بالفعل من عبودية الأهواء ، والغرائز ، والجهل . ولا يفترض هذا النوع من الحرية حالة اللاتحدد أو اللاتعين indétermination ، بل هو يفترض استحالة فعل الشر · ومن هنا فقد استطاع ليبنتس أن يقول : «إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معانى الحرية ؛ وأما الموجودات المخلوقة فهى ليست حرة إلا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأهواء (١) » .

وسنرى فيما بعد أن معظم الفلاسفة الذين أخذوا بهذا النوع من الحرية ، مثل الرواقيين ، واسبينوزا ، وليبنتس ، قد انتهوا إلى القول بضرب من الجبرية أو الحتمية .

رابعا : العلية السيكولوجية أو النفسية « causalité psychique ؛ وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة élan حيوية معينة ، واستمرار نفسى معين ، وقدرة خالقة يتصف بها الشعور . وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروحي التلقائى الذى يعبر عن شخصيتنا ، منبعثا

---

(١) Leibniz: „Nouveaux Essais sur l'entendement humain„ liv. II·, ch· XVI·

من أعماق ذاتنا . ولهذا يذهب بعض أنصار هذا الرأى (مثل برجسون وفوييه Fouillée) إلى أن فكرة الحرية تقوم على فكرة العلية الشعورية . فنحن هنا لسنا بإزاء حرية سلبية تنحصر فى تحقيق هذا الفعل أو الامتناع عن تحقيقه من غير أدنى أكتراث ، بل نحن بصدد حرية إيجابية فيها يصدر الفعل عن « ذاتنا العميقة » (على حد تعبير برجسون) . وهنا تكون الحرية بمثابة « تلقائية روحية » (لا بيولوجية) تعبر عن قدرتنا على الخلق أو الإبداع . وسنرى فيما بعد عند عرضنا لنظرية برجسون فى الحرية إلى أى حد يمكننا قبول هذه النظرية التى تقول بأن الفعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصيتنا . وحسبنا أن نقرر أن الحرية التى يدعو إليها أنصار هذا الرأى هى بمثابة العلامة المميزة للروح ، لأن المرء لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها ، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفنى وصاحبه [١] .

٢ — يمكننا الآن أن نتساءل عما إذا كان فى استطاعتنا أن نجد تعريفا واحدا مكافئا يصدق على كل تلك الأنواع المختلفة من الحرية . ولكن هل يمكن أن تكون الحرية موضوعا لتأمل عقلى ، بحيث يصح لنا أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع خارجى نلاحظه ونحكم عليه ؟ نعم إن الحرية واقعة Fait (كما يقول برجسون) ، إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحا وجلاء ، ولكن الإنسان كثيرا ما يحاول أن يقبض عليها « فى حالة تلبس » (إن صح هذا التعبير) ، ولهذا نراه يسعى جاهدا

---

(١) cf. H. Bergson : „ Essai sur les données immédiates de la conscience„ p. 132.

فى سبيل أن يلمسها كما يلمس أى موضوع محدد أو أى شيء خارجي ، محاولا فى الوقت نفسه أن يثبت وجودها كأنما هى مجرد نظرية هندسية ، أو آملا على الأقل أن يبرهن بالدليل على أن ثمة حرية فى العالم . ولكن عبثا يحاول المرء أن يبرهن على وجود الحرية ، فما الحرية بشيء يمكن تحديد وجوده ، بل هى فى الحقيقة إثبات للشخصية وتقرير لوجود الإنسان ، فهى ليست « موضوعا » يعاين بل هى حياة تعانى . وربما كان مثل الحرية كمثل الحركة ، فإن كلا منهما واقعة بينه بذاتها ، وليس فى وسع الفكر المجرد أن يفهمها أو أن يجد لها تفسيرا منطقيا معقولا . حقا لقد حاول زينون الإيلى أن يبرهن على بطلان الحركة ، منكرا بذلك واقعة ملموسة تشهد بصحتها التجربة ذاتها ، ولكن ذيوجانس سرعان ما أبان عن تهافت حجته ، لا بالبرهان العقلى ، بل بالرجوع إلى التجربة ذاتها ، فأثبت بذلك أنه ليس على الواقعة أن تخضع للبرهان، بل إن على البرهان نفسه أن يخضع لمنطق الواقع .

وقد يكون برجسون محقا فى قوله بأن كل تعريف للحرية لا بد أن ينتهى إلى تقوية حجة أنصار الجبرية : ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلى التصورى ، فإننا لا بد أن ننتهى إلى إنكار وجودها . وهذا هو السبب فى أن « الحرية » كثيرا ما تصبح « قضية خاسرة » حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقى ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، إذ يتوصلون فى نهاية الأمر إلى نفس النتيجة التى توصل إليها خصوم الحرية[١] ! والواقع أن

---

(١) H. Bergson : „ Essai sur les données immédiates de la conscience·„' p. 167 (cf. J. Wahl „ Traité de Métaphysique„' Payot' Paris, 1953, p. 531.)

ما نسميه بالحرية هو كما يقول برجسون مجرد تعبير عن عـلاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه . وإذا كانت هذه العلاقة هى مما لا سبيل إلى تعريفه ، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحرار فعلا . وما يقبل التحليل لا بد أن يكون شيئا أو موضوعا ، لا حركة أو تقدما « progrès » ، كما أن ما يقبل القسمة لا بد أن يكون امتدادا أو مكانا ، لا دواما وزمانا . فنحن إذن لا نستطيع أن ننـكر الحرية إلا إذا جعلنا الزمان والمـكان شيئا واحدا ، ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذى كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعا ثابتا فى عالم الأشياء ! ولـكن لماذا يعجز العقل عن ادراك كنه الحرية ؟ ولماذا لا يمكن البرهنة على وجود الحرية ؟ هنا يقول أنصار هذا الرأى إن العقل قد جعل لقياس كل ما هو «ضرورى» ، ولهذا فقد اصطدم معارضو الحرية بهذه القضية المنطقية الهامة ألا وهى : « أن الفعل الحر غير معقول ، ومن ثم فهو غير ممكن ، وإذن فإنه غير موجود ! » وحجتهم فى هذا القول أن الحرية تنطوى على تناقض واضح مع « مبدأ السبب الـكافى » كما يظهر من قياس الإحراج التالى : إما أن يكون للفعل الحر سبب كاف ، أو لا يكون له مثل هذا السبب ، فإن كان له سبب كاف كان محددا بهذا السبب وبالتالى لم يكن حرا ، وإن لم يكن له سبب كاف لم يكن فعلا إراديا ، وبالتالى لم يكن فعلا حرا ، ما دامت الحرية هى خاصية الإرادة ، والإرادة هى العمل وفقا لأسباب أو مبررات raisons . ولـكن ربما كان فى استطاعة أنصار الحرية أن يردوا على هذا الاعتراض بقولهم إن العقل قد ألف أن يقوم باستخلاص النتائج ، ولهذا فإنه عاجز عن فهم « الحرية » التى هى فى جوهرها قـدرة مستمرة على « المبادأة » أو الابتداء[١] .

---

(١) O. Le Marié : „ Essai sur la Personne „' Paris, Alcan' 1936, pp· 107—106

بيد أننا لسنا فى حاجة إلى فهم « مضمون » الحرية من أجل الشعور بها : فإن فكرة الحرية شىء ، والشعور بالحرية شىء آخر . وربما كان تقريرنا للحرية (كما قال مين دى بيران) هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التى يقدمها لنا الحس الباطن ، ألا وهى الشعور بالجهد le sentiment de l' effort وماذا عسى أن تكون الحرية فى الحقيقة إن لم تكن هى الشعور بقدرتنا على الفعل ، والإحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ إن الفلاسفة العقليين ليتطلبون أدلة نقيم على أساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة قد لا تقل (فى نظر دى بيران) بداهة عن الكوجيتو الديكارتى نفسه. والواقع أن الفكرة الأساسية التى يقوم عليها مذهب مين دى بيران بأكمله هى أن الحقيقة الأولى ليست شيئا آخر سوى الذات باعتبارها مريدة فاعلة . فما يكوّن جوهر الوجود الإنسانى إنما هو الارادة ، ما دام الشعور بفاعليتنا أو بقدرتنا على العمل هو الذى يخلق فينا ما يمكن تسميته بالجهد المركب للأنا «l'effort constitutif du moi» . وإذا كان الإنسان يدرك ذاته ، فإنه لا يدرك هذه الذات إلا باعتبارها علة ، وقوة ، وإرادة ، وجهدا ، وفعلا ، وحرية . وتبعا لذلك فإن الواقعة الأولية عند دى بيران ليست هى «الفكرة» بالمعنى الذى قصد إليه ديكارت ، بل هى « الجهد » الذى يقوم عليه إدراك الذات لنفسها ، من حيث هى قوة حرة ، تعمل وتشرع فى الحركة بإرادتها الخاصة . ولهذا يستبدل مين دى بيران بعبارة ديكارت المعروفة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » عبارته الجديدة : « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا إذن موجود » . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « أنا أدرك نفسى باعتبارى علة حرة ، فأنا إذن علة موجودة بالفعل» . وفى موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكارت فيقول : « إذا كان ديكارت قد توهم أنه اهتدى

إلى المبدأ الأول لكل علم حين قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن شيء موجود ، أو جوهر مفكر » ، فإن في استطاعتنا أن نقول — تصويبا لهذه المقالة — مستندين في الوقت نفسه إلى شهادة الحس الباطن التي لا ترد : « أنا أريد ، أو أنا أتعقل الفعل في ذاتي ، فأنا إذن أدرك نفسي كعلة ، وبالتالي فأنا إذن موجود ، أو أنا كائن باعتباري علة أو قوة . »(١)

نعم إن « الانفعال passivité » موجود لدى الإنسان إلى جوار « الفعل activité » ، ولكن شعورنا بالانفعال ليس شعورا أوليا مباشرا ، بل هو شعور متولد عن اصطدامنا بضرورة خارجية قد تعارضنا أحيانا عند الفعل . وكما أننا ما كنا لنفهم معنى الظلمة لو لم تكن لدينا فكرة النور ، فكذلك نحن ما كنا لندرك حقا أننا منفعلون في كثير من الأحيان ، لو لم نكن نشعر أحيانا على الأقل بأننا فاعلون(٢) . » ويذهب مين دي بيران إلى أن التجربة السيكولوجية التي فيها يشعر المرء بقدرته على التأثير في جسمه ، والتحكم في أهوائه وانفعالاته ، هي بمثابة التجربة الأساسية التي فيها ندرك حريتنا . ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تبدأ حيث تنتهي الحياة الحيوانية ، أي حيث يبدأ الشعور بالذات ، أو التجربة الباطنة التي فيها تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة وارادة حرة . ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة الا بقدر ما يتحرر من الضرورة العمياء التي فيها

---

(١) زكريا ابراهيم: «مين دي بيران» مقال نشر بمجلة «الرسالة» العدد ٦٤٦ (١٩ نوفمبر سنة ١٩٤٥) ص ١٢٦٧ — ١٢٦٨ .

(٢) cf. Maine de Biran : "Essai sur les Fondements de la Psychologie," 1812. éd. Tisserand, P. U. F. pp 249—252.

يغلب الانفعال على الفعل ومن ينكر حريته انما ينكر فى الحقيقة انسانيته ، ان لم نقل وجوده نفسه(١) . والخلاصة أن مين دى بيران يجعل من الحرية أساسا للشعور بالذات أو الإنية ، وان كنا نراه يخلط بين الحرية وبين فكرة الحرية ، فيجعل الحدس الموجود لدينا عن الحرية مكافئا لمفهوم الحرية ، كأن ليس ثمة أدنى فارق بين شعورنا الوجدانى بالحرية وبين المضمون العقلى (أو التصور) الذى ننسبه فى العادة الى الحرية(٢) .

ولكن مهما يكن من شيء ، فإن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين ، وفى مقدمتهم يسبرز Jaspers ، ولافل ، وجبريل مارسل Gabriel Marcel يميلون الى القول باستحالة تعريف الحرية، باعتبار أن الحرية لا يمكن أن تكون « موضوعا » . أما عند يسبرز فإن وجود الحرية لا يندرج مطلقا تحت نطاق النظام العقلى الموضوعى ، وهذا هو السبب فى فشل معظم نظريات الفلاسفة عن الحرية . حقا اننا قد اعتدنا أن نضع مشكلة الحرية على الصورة النظرية التالية : « أجبر أم اختيار ؟ » ، ولكن الحرية لا يمكن أن تثبت أو أن تنفى فى نطاق الموضوعية الصرفة ، لأنه ليس للحرية مكان فى عالم الموضوعات . واذا كان جل قصد الفلاسفة أن يلاحظوا ويثبتوا وجود الحرية

---

(١) ارجع إلى مقالنا السابق الذكر & 249—264 .Ibid. pp

(٢) cf. A. Cuvillier : Manuel de Philosophie ,,' tome 1. Psychologie—, Paris, 1935 p. 634.

يلاحظ هنا أن أنصار الحتمية لا يجدون فى الشعور بالحرية علامة على وجود حرية حقيقية ، بل هم يرون فيه مجرد ظاهرة سيكولوجية لا تخرج عن «شبكة» الظواهر الأخرى . بيد ان محاولة مين دى بيران فى الحقيقة إن هى إلا طريقة منهجيه يراد بها اكتشاف « واقعة » الحريه فى باطن الشعور نفسه ، بحيث يكون من الممكن اعتبار الشعور بالحرية بمثابة تجربة للحرية .

(أو عدم وجودها) ، فان من واجبنا ، على العكس من ذلك ، أن نرفض منذ البداية كل نظرية موضوعية للحرية ، فنطرح تعريف الحرية بأنها انعدام العلة أو انعدام القسر (وهو التعريف القائم على الدليل الكونى Cosmologigue لإثبات الحرية) كما نطرح تعريف الحرية بأنها الاستقلال التام عن سائر البواعث والمبررات (وهو التعريف القائم على الدليل السيكولوجى لإثبات الحرية) .

ولكن ياسبرز يدعونا إلى تذكر ذلك الدرس الهام الذى تعلمناه من كنت وهو أنه لا سبيل إلى البحث عن الحرية فى نطاق الظواهر[1] . فهل يكون معنى هذا أن نتخلى عن بحث مشكلة الحرية بحثاً ميتافيزيقياً ؟ هنا يقول ياسبرز إن البحث عن الحرية ، والشك فى الحرية ، والإيقان بالحرية ، هى مما يدخل فى صميم وجود الحرية . وذلك لأنى حينما أبحث عن الحرية ، فإن هذا لا يعنى أن فى ذهنى مفهوماً أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، بل الواقع أن مشكلة الحرية إنما هى أولا وأخيراً مشكلة تلك الذات الإنسانية التى تريد أن يكون ثمة حرية . فنحن هنا بإزاء ذات مهمومة بوجودها ، ولذا فهى تضع نفسها موضع السؤال ، متسائلة عن إمكانية حريتها . أما هذا التساؤل فليس مبعثه مجرد حب الاستطلاع ، كما هو الحال مثلا حينما نريد أن نعرف ما إذا كان فى المريخ سكان أم لا ، وإنما نحن بصدد تساؤل مبعثه الذات ، وموضوعه الذات ؛ والذات تريد باستمرار أن تبدد ظلمات وجودها أو أن تكشف عن معنى وجودها . فالحرية إذن ليست (فى نظر يسبرز) مجرد « مفهوم أولى » من مفهومات الفلسفة ، بل هى العلامة الأولى لإشراق وجودنا . وليس المقصود بإثارة مشكلة الحرية مجرد الوصول إلى نتيجة نظرية ، بل «الكشف عن الذات» . فالسؤال عن الحرية ليس مبعثه سوى إرادة الحرية ، أعنى تلك الإرادة التى تبغى أن تكون حرة . أما الشك

---

(١) P. Ricoeur : "Gabriel Marcel et Karl Jaspers", Editions du Temps Présent, Paris, 1947, p. 235—236.

فى وجود الحرية فإن مبعثه ضعف يقين الموجود الحر وشكه فى ذاته ، مما يجعله يلتمس يقيناً خارجياً أو ضماناً موضوعياً لحريته ؛ وهذا هو الأصل فى سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية . والواقع أن الحرية ليست مشكلة إلا لأن الإنسان عرضة فى كل لحظة من لحظات حياته لأن يفقد حريته ، أعنى أنه فى خشية مستمرة من أن ينحدر إلى هوة الجبرية . فأنا لست حراً بالطبيعة أو على الرغم منى ، بل أنا حر فقط فى اللحظة التى أدرك فيها أنه من الممكن ألا أكون حراً أو أن أفقد ذاتى ، أى فى اللحظة التى أواجه فيها بشعور واضح تام هذا الخطر المميت الذى يتهددنا باستمرار ، خطر الجبرية الصارمة .

إن الإنسان ليحيا إبان الطفولة حياة آمنة سياجها الوالدون ، والتقاليد ، والله ، بعيداً عن كل ما من شأنه أن يضع حريته موضع السؤال . ولكن سرعان ما تنبت فى ذهنه فكرة المسئولية ، حينما يتمزق من حوله ذلك المعطف الوقائى الذى كان يغطيه ، فيجد نفسه وحيداً قد خُلِّىَ بينه وبين نفسه ، ويشعر بأن الأرض من تحت قدميه لم تعد ثابتة ، وينظر إلى ما حوله فاذا بالكل يتطاير من حوله ورياح الحرية تعصف به من كل صوب . بيد أنه قد يحدث عندئذ أن يشك المرء فى حقيقة الحرية ، أو أن يوهم نفسه بأن المسئولية ليست سوى مجرد وهم كاذب ؛ ولكن إمكانية عدم وجود الحرية ، بدلا من أن تهبه الطمأنينة المطلوبة والسلام المنشود ، كثيراً ما تزيد من هوله ورعبه ، بل كثيراً ما تهز أركان وجوده . ولذا نراه يعمد إلى البحث عن برهان أو دليل ، محاولا أن يجد سنداً عقلياً يمكن أن يطمئن إليه . ولكن فشل كل دليل عقلى سرعان ما يرده إلى ذلك اليقين الأوحد عن الحرية ، وهو اليقين الذى لا يستند إلى أى عيان عقلى ، بل إلى الفعل نفسه . وهذا ما يعبر عنه يسيرز بقوله إن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوى هو نفسه على فاعلية تتحقق فى نطاقها الحرية . فالحرية لا توجد إلا حيث

أوجد أنا نفسى ، ووجودى الأصلى شىء لا يمكن أن يرقى إليه أى دليل سيكولوجى. ومعنى هذا أن يسبرز يقرر وجود هوية (identité) بين الوجود والحرية ، وهو لهذا يؤكد استحالة إثبات الحرية ، ما دام الوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً لبرهان عقلى . وسنرى عند الحديث عن الحرية الوجودية عند يسبرز كيف يمكن فهم الوجود نفسه على أساس الحرية ، باعتبار أن وجودى إنما هو اختيارى لذاتى(١) .

أما عند الفيلسوف الفرنسى لافل ، فان الحرية ليست ظاهرة ، ولا واقعة ، ولا خاصية ، ولا كيفية . حقاً إننا كثيراً ما نتساءل عن ماهية الحرية ، ولكن الحرية ليست مجرد صفة يتميز بها الإنسان ، وهى بالتالى ليست جزءاً من طبيعتنا أو شيئاً يدخل فى تركيبنا . إن خصوم الحرية يحاولون دائماً أن يعرفوا الحرية كما يعرف الموضوع ، ولكن الحرية ليست موضوعاً ، وهى لهذا تند دائماً عن سائر الجهود التى تبذل من أجل معرفتها . والواقع أن المعرفة تفترض دائماً وجود حد متحقق من ذى قبل ، تحاول أن تضعه وسط غيره من الحدود ، لكى تتبين العلة التى يستند إليها أو يتوقف عليها . ولكن الحرية (على حد تعبير لافل) هى دائماً بداية أولى un premier commencement ، وهى لهذا لا يمكن أن تكون موضوعاً نتأمله ونحاول أن ندرجه ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط . وهذا هو السبب فى أن كل من يحاول أن يفهم الحرية على هذا النحو ، لا بد أن

---

(١) cf. K. Jaspers : "Philosophie", vol., II., Springer, Berlin, 1932, pp. 187—191.

(cf. également M. Dufrenne & P. Ricaeur : "Karl Jaspers et la Philosophie de l' Existence", Seuil, Paris—' 1947, pp. 441—152.)

ينتهى به الأمر إلى إنكارها والقضاء عليها : ذلك لأن كل من التمس البرهنة ، فقد التمس البرهنة على عدم وجود الحرية .

ولكن إذا كانت الحرية لا توصف ، ولا تحدد ، ولا يمكن اعتبارها جزءاً من الطبيعة الإنسانية ، فمن أى سبيل إذن يمكن الكشف عنها والوقوف على حقيقتها ؟ هنا يقول لافل إن الحرية ليست شيئاً قبل أن نشرع فى استعمالها ، بل فى خلقها . فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى ذات الفعل الذى به تتحقق وتمارس ذاتها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا بالفعل الذى تتحقق بمقتضاه ؛ وتبعاً لذلك فإنه لا موضع للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن نشعر بالحرية ، بل يجب أن نقول إن الحرية والشعور شيء واحد .

فالحرية إذن ليست حالة un état ، بل هى «فعل» acte ؛ وهى لهذا تصاحب دائماً كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود ، إن لم تكن هى وجودنا بأسره ، من حيث أن هذا الوجود متوقف علينا ، أو من حيث أنه مجموع القوى التى نحاول بها أن نتحرر من عبودية المادة . وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تنفصل مطلقاً عن المسئولية التى نستشعرها بإزاء ذواتنا ، إذ بمجرد ما يهن نشاطنا أو يضعف انتباهنا فإن الضرورة سرعان ما ترين علينا ؛ وبمجرد ما يكف المرء عن مطالبة حريته بالوسائط اللازمة لتحرره ، فسرعان ما تصبح حريته هى نفسها أداة أسر وعبودية . والواقع أن الإنسان يشعر أحياناً بأنه حر ، وأحياناً أخرى بأنه أسير ، وفى كلتا الحالتين إنما يملك الإنسان من الحرية على قدرما يستحق(١) .

---

(١) L. Lavelle : "Les Puissances du Moi", Flammarion, Paris, 1948, pp. 139—141.

ولسنا نريد هنا أن نعرض بالتفصيل لنظرية لافل فى الحرية ، وإنما نكتفى بالإشارة إلى رأيه فى استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية ، نظراً لأن كل معرفة نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذى يريد أن يعرفه ، فى حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا فى صميم الفعل الذى به تمارس وجودها . فالحرية إذن ليست شيئاً باطناً فينا ، بل هى عين وجودنا ، وهى التى تسمح لنا بأن نخلق ذواتنا ، فنحقق بذلك مصيرنا[١] . ولكن لافل يقرر فى موضع آخر أن وجود الذات نفسه ليس إلا مجرد قدرة على الوجود « un pouvoir » ، أى مجرد قدرة بمقتضاها يكتسب وجودنا ماهية . فلا سبيل إلى تعريف وجودنا إلا بالحرية ، لأن الحرية هى التى تحدد وجودى وتحقق إمكانياتى . وهكذا ينتهى لافل إلى الخلط بين الحرية ولا نهائية الإمكانيات ، فيقول إن خير تعريف للحرية هو أنها إمكانية سائر الإمكانيات[٢] . وسنرى فيما بعد ماذا يقصد لافل بقوله إن الحرية هى الإمكانية اللانهائية .

أما جبريل مارسل Gabriel Marcel فانه متفق مع يسبرز ولافل (بل ومع سارتر أيضا) فى أن حريتنا هى عين وجودنا ، وهو يقول إنه إذا كانت حريتنا كثيراً ما تبدو لنا شيئاً منيعاً بعيد المنال ، فذلك لأنها ليست شيئا آخر سوى وجودنا نفسه ، أو هى على حد تعبيره ، « روح روحنا[٣] » . وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع أن نتأمل حريتنا أو أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع أو إلى شىء نملكه un avoir . حقا إن

---

(١) L. Lavelle : «De l' Acte», Aubier, pp. 190—191.

(٢) L. Lavelle : "Introduction à l' Ontologie", p. 35 & "Traité des Valeurs", P.U.F., vol. 1., 1951, p. 420.

(٣) نص عبارته بالفرنسية: "la liberté est en quelque sorte l'âme de notre âme" (Gabriel Marcel : "Du Refus à l' Invocation", 1940, p. 73.)

مارسل يقرر فى مذكراته الميتافيزيقية أن الفعل الذى به أتعقل الحرية هو بعينه الفعل الذى به تتكون الحرية ، مما يدل على الصلة الوثيقة فى نظره بين العقل والحرية[١] ، ولكنه يعود فيقرر فى مؤلفه الأخير عن «سر الوجود» ، إن الحرية لا يمكن أن تكون مجرد شىء ألاحظه وأتأمله ، بل هى شىء أفصل فيه وحدى وأقرر وجوده بذاتى . فليس فى وسعى أن أصف الحرية كما أصف موضوعا خارجيا ، بل إن تقريرى لحريتى مرتبط كل الارتباط بشعورى بذاتى ، وقولى «إنى حر» إنما يكافىء فى النهاية قولى «إنى موجود» [٢] . وإذا كان مارسل يربط بين الحرية والشعور بالذات ، فذلك لأنه يرى (مع ياسبرز) أننا لا نشعر بحريتنا شعوراً حقيقياً إلا حينما نقف على ما يتطلبه منا الآخرون[٣] .

فهناك التزامات علينا أن نتقبلها أو أن نرفضها ، وهذه الالتزامات هى التى تشعرنا بأن علينا أن نفصل فى بعض الأمور ، بل فى وجودنا ذاته ، مما يترتب عليه شعورنا بالمسئولية . وكل من يحاول أن ينكر وجود هذه المسئولية بالنسبة إليه ، فيسجد بالضرورة أنه من المستحيل أن يتطلب أى شىء من الآخرين . وفضلا عن ذلك ، فان مارسل يطرح كل نظرية تحاول أن تفهم الحرية على ضوء فكرة العلية ، لأنه يرى أن أفدح خطأ يمكن أن يقع فيه الفلاسفة الباحثون فى الحرية ، إنما هو ذلك التقابل (أو التعارض) الذى يضعونه بين الحرية والجبرية ، فى حين أن الحرية تندرج تحت نطاق آخر غير نطاق العلية والجبرية . والواقع أننا لو نظرنا إلى الحرية

---

(١) Gabriel Marcel : Journal Métaphysique.", Gallimard, 1927, p. 115.

(٢) G. Marcel : "Le Mystère de l'Etre", vol. 2, Aubier 1951, p. 115.

(٣) K. Jaspers : "Initiation à la Philosophie", pp.91—92 (cité par G. Marcel : Ibid, p. 114.)

من وجهة نظر المبدأ الحتمى فلن يكون لها أدنى معنى عندنا ، كما أنه ليس ثمة معنى لأن نبحث عن علاقة «علة ومعلول» بين النغمات المتعاقبة التى يأتلف منها لحن من الألحان[١] .

٣ — رأينا مما تقدم صعوبة تعريف الحرية ، واستحالة فهمها فهماً عقلياً مجرداً ، فهل نستنتج من ذلك أن الحرية ليست سوى وهم أو خداع ، كما قال لدانتك Le Dantec (مثلا) ؟[٢] أم هل ننسب للحرية طابعا سلبيا محضا فنقول إنها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها أو حصرها أو إدماجها فى أية صورة من صور الوجود المعروفة ؟ إذا سلمنا بهذا الرأى الأخير فسنقول مع شوبنهور إن الحرية ليست سوى انعدام الضرورة ، أعنى انعدام كل رابطة بين المبدأ ونتيجته ، وفقا لقانون السبب الكافى ؛ وبالتالى فإن مفهوم « الحرية » سيكون ذا طابع سلبى محض . ولكن أليس فى هذا إنكار لمعنى الحرية ، كما يظهر من نظرية شوبنهور نفسه ؟ الواقع أن المرء حينما لا يجد للحرية موضعا فى عالم الأشياء ، فإنه سرعان ما يجد نفسه مضطرا إلى البحث عنها فى نطاق السلب أو النفى négation ، فيعرفها تارة بأنها انعدام العلة ، وتارة أخرى بأنها ثغرة فى الحتمية الشاملة . . الخ . ولكن هل يمكن أن تكون الحرية مجرد ثغرة فى الطبيعة ، أو مجرد « عدم » فى نطاق الوجود العام ، أو مجرد تصدع صغير فى حائط الحتمية الكونية ، كما يزعم بعض المفكرين المعاصرين ؟ .

لسنا نريد الآن أن نعرض لنقد التصورات المختلفة للحرية ، فاننا سنعرض فيما بعد لدراسة النزعة اللاحتمية الجديدة ، كما سنعمد إلى نقد مبدأ الحتمية العلمية ؛ ولكننا الآن بعرض البحث عن الأصل فى فكرة الحرية والأساس

(١) G. Marcel : "Le Mystère de l'Etre", vol. 2. pp. 114—115

(٢) cf. Le Dantec : "Le Conflit" P. 188

الذى يستند إليه شعورنا بالحرية . وهنا نلاحظ أن التجربة تشهد بأن لدينا شعوراً مباشراً بحرية إرادتنا ، فالحرية ليست فى حاجة إلى إثبات ، ما دام مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى على الحرية : « حاول أن تثبت حرية الإنسان (كما تقول مدام دى ستائل) فستجد أنك لن تستطيع أن تؤمن بوجودها ، ولكن ضع يدك على قلبك ، فستجد عندئذ أنك لن تستطيع أن تشك فى وجودها[1] » .

حقاً إن أنصار الجبرية كثيراً ما يشككوننا فى قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن إنكارهم للحرية يستند إلى فرض عقلى أو مصادرة عقلية ، لا الى التجربة ذاتها . أما اذا رجعنا الى الحياة العملية فسنجد أننا جميعاً نعتقد بأننا أحرار ، اذ حتى المفكرون الذين ينادون — نظرياً — بالجبرية المطلقة يتصرفون فى حياتهم العملية كأنصار الحرية سواء بسواء .

ولكن ما هو الأصل فى هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولماذا يعتقد المرء أن فى وسعه حقاً أن يختار بين الفعل والامتناع عن الفعل ، أو بين فعلين مختلفين كل الاختلاف ؟ هل يكون الإنسان مجرد فريسة لوهم خداع ، كما زعم بعض الفلاسفة مثل اسبينوزا ، وبيل Bayle ، وهوبز ، ولدانتك ؟ الواقع أننا قبل أن نقدم على تحقيق أى فعل من الأفعال نشعر فى قرارة نفوسنا بأن التصميم الذى سنتخذه متوقف علينا ، وأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا ، وهذا الشعور السيكولوجى هو دليلنا الأول على وجود الحرية . حقاً إننا كثيراً ما نحاول أن نتهرب من أفعالنا ، خصوصاً حينما نكون موضع انتقاد أو اتهام من الآخرين ، فنتعلل بأننا لم نكن منتبهين ،

---

(١) Mme de Staël : "De l' Allemagne", t. III., p. 57

أو ندعى أننا قد وقعنا تحت تأثير هوى عنيف أو عاطفة غلابة ، وهذا معناه أن قوة مستقلة عن إرادتنا هى التى تسببت فى فعلنا ، وعليها وحدها تقع مسئولية ذلك الفعل ، ولكننا فى العادة نتقبل مديح الناس وإطراءهم حينما ينسبون إلينا الفضل فيما حققنا من أعمال ، دون أن ننسب هذا الفضل إلى قوى غريبة عنا ، بل دون أن يخطر على بالنا أن نرجعه إلى عوامل خارجية وقعنا تحت تأثيرها عند الفعل .

وأما فيما يتعلق بالآخرين فإننا قد اعتدنا فى معظم الحالات أن ننسب إليهم أفعالهم — بما فيها من خير وشر — ومن ثم فإننا نمتدحهم أو نذمهم ، ونثيبهم أو نعاقبهم ، دون أن يخطر على بالنا أنهم قد يكونون مجرد ألاعيب فى أيدى قوى غريبة غاشمة !

بيد أن ستيوارت مل يعترض على هذا الدليل فيقول : إننا لا يمكن أن نشعر إلا بالظواهر الواقعية . ولكن الفعل الحر لا ينطوى إلا على فعل واحد حقيقى ، وهو الطرف الذى اخترناه بالفعل ، فالطرف الآخر إذن لم يكن سوى شىء ممكن .

ولكن ردنا على هذا الاعتراض أن القدرة على الاختيار هى نفسها ليست مجرد إمكانية ، بل هى شىء واقعى حقيقى . وهنا يعود أنصار الجبرية إلى الاعتراض فيقولون إنه إذا وجدت فعلا تلك القدرة على الاختيار ، فإنها لابد أن تكون واقعية ، ولكن ليس فى وسعنا أن نزعم بأننا نمتلك فعلا مثل هذه القدرة . ذلك لأننا لا يمكن أن نعرف أية قوة من القوى إلا عند الفعل ، فنحن لا نستطيع أن نشعر بقدرتنا على الاختيار إلا عند الاختيار بالفعل . فإذا ما افترضنا الآن أنه بعد لحظة تدبر وترو ، ترددنا فيها بين اختيار ا أو ب ، ثم انتهينا فعلا إلى اختيار ا ، قد كان فى وسعنا حقاً أن نختار ب ، فإننا فى هذه الحالة نفترض شيئاً لا أساس له ولا دليل عليه .

ولكن فى وسعنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول إن التروى أو التدبر « déliberation » ينطوى دائماً على محاولات تصميم مختلفة ، أعنى أن الإرادة تشعر بما يوجد أمامها من اتجاهات متنوعة ؛ وترددها معناه أنها تشعر ليس فقط بقدرتها على التحرك فى هـذا الاتجاه أو ذاك ، بل بما تتخذه من تصميات متعاقبة فى اتجاهات مختلفة[1] . ولكن قد يعترض البعض بأن شعورنا المزعوم بحريتنا ليس سوى مجرد جهل بالبواعث التى تدفعنا إلى العمل . يقول اسبينوزا : «إن الناس ليخطئون إذ يظنون أنفسهم أحراراً . ولكن ما منشأ هذا الظن ؟ إن مرجعه أن الناس يشعرون بأفعالهم ، وإن كانوا يجهلون العلل التى تدفعهم إلى العمل » . ولكن هل الجهل بالعلل والشعور بالحرية أمران متلازمان دائماً أبدا ؟ إننى حينما أمشى دائماً مبتدئاً بالرجل اليمنى — لا اليسرى — دون أن أعرف لذلك سببا ، فإننى لا أنسب إلى نفسى حرية حقيقية لمجرد جهلى بهذا السبب ، كما أننى لا أشعر بمسئوليتى عن هذا الفعل .

حقاً إن التلقائية كثيراً ما تختلط علينا بالحرية ، ولكن الجهل بالبواعث ليس هو الأصل فى شعورنا بأننا أحرار ، بل إن الإنسان إنما يعتقد فى نفسه أنه حر حينما يكون لديه شعور واضح ببواعث أفعاله . فأنا لا أعتقد فى نفسى أنى حر حينما أعمل بدون أدنى باعث ، ودون علم بالأسباب التى تحفزنى إلى العمل ، بل الصحيح أنى أشعر بأنى أتصرف فعلا بحرية حينما يكون سلوكى مصحوباً ببواعث معروفة . واذن فإن اسبينوزا لم يدحض سوى حرية الصدفة « liberté de hasard » ، أعنى تلك الحرية التى تنحصر

---

(١) P. Foulquié : "Précis de Philosophie", t. I,, Paris, 1946, pp. 300 — 301.

في العمل بدون أدنى باعث . ولكن المشكلة الحقيقية إنما تنحصر في معرفة ما إذا كان من الممكن (أم لا) أن أعمل وفقاً لبواعث وأسباب معقولة ، مع شعوري في الوقت نفسه بأني علة فعلي[1] . وسنرى فيما بعد أن الفعل الإرادي ليس هوى تعسفيا ، أو واقعة مفتعلة قوامها الصدفة المحضة ، بل كلما كان الفعل مسبباً ومشعوراً به ؛ كان طابعه الإرادي أقوى وأظهر .

ولكن خصوم الحرية لا يعدمون حجة أخرى للرد على هذا الاعتراض ، وهم لذلك يبادرون إلى القول بأن منظر السكيرين والانفعاليين والعاشقين هو وحده كفيل بأن يثبت لنا أن الإنسان عبد لقوى غريبة تسيطر عليه وتتحكم فيه . بيد أنه من الواجب أن نلاحظ أننا هنا بإزاء حالات مرضية لا يصح أن تتخذ معياراً للحكم على الحالات السوية . وآية ذلك أن الرجل الغضوب نفسه حينما يعود إلى امتلاك زمام نفسه بعد ثورة غضب حادة ، فإنه لا بد أن يتحقق من أنه لم يكن مالكا لشعوره ، وبالتالي فإنه يستطيع أن يقارن بين حالاته المتعددة ، محددا تلك الحالات التي كان فيها حرا حقا . وفضلا عن ذلك فإن الحرية ليست ممكنة إلا لأننا نشعر بأن البواعث التي تحفزنا إلى العمل ليست قوى ملزمة لابد أن يترتب عليها الفعل بالضرورة ، وإنما هي قوى جاذبة تحركنا إلى الفعل بلغة القيم valeurs لا بلغة العلل causes . فالباعث ليس علة منطقية تستتبعها بالضرورة نتائج محتومة ، وفقا لتعريف هندسي محكم ، بل هو قوة مؤثرة قوامها الجاذبية لا الإلزام ، وماهيتها القيمة المرغوبة لا الفكرة المجردة أو المعرفة النظرية[2] .

---

(١) cf. A. Foulliée : «Histoire de la Philosophie»' Paris, Delagrave, 1916, p. 292.

(٢) O. Lemarié : « Essai sur la Personne », pp. 107—108.

٤ — رأينا حتى الآن أن الأصل فى إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا السيكولوجى ، أعنى شعورنا بأن الأفعال التى نحققها متوقفة علينا ، وأن سلوكنا بأكمله قد أودع بين أيدينا ، ولكن الشعور السيكولوجى لا ينفصل عن الشعور الخلقى (أو الضمير) ، أعنى شعورنا بالالتزام وبما يترتب على أفعالنا من زيادة ونقص فى قيمتنا الخلقية . والواقع أن الشعور الخلقى إذ يفرض علينا التزامات معينة ، إنما يجبرنا بذلك على أن نتحمل مسئولية أخلاقية بإزاء ذواتنا ، ونحن لا نكون ملزمين أخلاقياً إلا إذا كانت أفعالنا متوقفة علينا ، وهذا معناه أننا أحرار فعلا . فالحرية وثيقة الصلة بالأخلاق ، والدليل الخلقى (كما يقول كنت) هو الدليل الأوحد على وجود الحرية .

وهنا يحق لنا أن نتوقف قليلا عند نظرية كنت فى الحرية ، لكى نعرض بالبحث لما قد يكون أكثر للتناقضات antinomies الكنتية أهمية وخطورة ، ونعنى به ذلك التناقض الموجود بين الحرية والحتمية . إننا هنا بإزاء إشكال قد لا يكون من السهل حله ، ولكن كنت يحاول أن يحله بالرجوع إلى تفرقته المشهورة بين « الظواهر » الخاضعة للزمان والمكان ، وبين « الحقائق » التى هى خارجة على الزمان والمكان . فالحياة الإنسانية — فى نظر كنت — مزدوجة : لأن هناك أولا وجودنا الحسى الذى يتمثل فى سلسلة من الأفعال الخارجية ، وهذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهى لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، ومتسلسلة وفقا لقوانين الحتمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الإنسان مجرد ظاهرة . ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن ، أى عن « ذاتنا » الحقيقية ، وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة فى الزمان ، بل هى عالية عليه ، فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق فى عالم التجربة ،

ولذلك فإن أفعالنا مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بما تقدمها ، أعنى بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث أنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا ، لاستطاع أن يحسب سلوكنا فى المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر .

فهل يكون معنى هذا أننا لسنا أحراراً على الإطلاق ؟ هنا يجيب كنت بقوله إنه لا ينبغى أن نطفر هكذا من نطاق إلى نطاق ، بل ينبغى أن نفهم أنه لا يكفى من أجل تفسير حياة أى إنسان أن نبين أن كل ظاهرة من الظواهر التى تأتلف منها حياته محددة ضرورة بما سبقها من ظواهر ، إذ الواقع أنه سيكون علينا بعد ذلك أن نفسر الكل ، أعنى حياة ذلك الإنسان فى مجموعها ، والطابع الخلقى الذى تعبر عنه سلسلة أفعاله المرئية فى الزمان . وليس من شك فى أننا حينما نكون بصدد تفسير كهذا ، فإننا لن نستطيع أن نقتصر على الرجوع إلى الظواهر الخاضعة للضرورة ، لأننا لسنا هنا بصدد ظواهر محسوسة ، بل بصدد حقائق معقولة . وإذن فإن فى وسعنا أن نقرر أننا أحرار فى طابعنا الخلقى ، حسنا كان أم رديئا . ونحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقى بفعل حر عال على الزمان . بل قد تكون ذاتنا الحقيقية ، أعنى تلك الذات المعقولة اللامرئية ، هى التى تريد أن تكون خيرة أو شريرة بفعل لا زمانى ، ثم تجىء حياتنا الزمانية فتكون بمثابة تعبير مرئى عن ذلك الاختيار الأصلى الذى حققته الذات فى نطاق عال على الزمان . وهكذا يقرر « كنت » أننا أحرار ومجبرون معاً : فنحن أحرار إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان ، ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التى تتحقق فى الزمان . ولكن الضرورة التى تسود فى نطاق الظواهر لا تثبت بحال أن «الذات» المعقولة ليست حرة .

بيد أننا نعود فنتساءل : كيف نعرف أن تلك الحرية التى ينسبها كنت إلى

ذاتنا المعقولة موجودة حقا ؟ هنا يجيب كنت فيقول إننا لا نستطيع أن نتحقق من وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة السيكولوجية ، كما أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك عن طريق البرهان المنطقى . أما التجربة السيكولوجية فإنها لا توصلنا إلى معرفة تلك الحرية ، لأن التجربة نفسها ليست ممكنة الا بالقياس إلى ما يتعاقب ويتسلسل ضرورة ، ولهذا فإن المرء حينما يعود الى ذاته مستنبطاً ، فإنه يجد دائماً بواعث ودوافع قد تسببت فى تحقيق فعله الحاضر . وأما إذا أردنا ، من جهة أخرى ، أن نثبت وجود الحرية بأدلة عقلية أو براهين منطقية ، فإننا سرعان ما نتبين تهافت مثل هذه الأدلة ، لأن الحرية إذا اندرجت فى أقيسة ، وبالتالى إذا أصبحت نتيجة ضرورية لشىء آخر ، فقد استحالت إلى ضرورة ، ومن ثم فإنها لن تكون حرية على الإطلاق .

فما السبيل إذن إلى الخروج من هذا المأزق ؟ هنا يهيب كنت بالأخلاق ، لأن الأخلاق هى وحدها التى تستطيع أن تحل هذا الإشكال ، خصوصاً بعد أن فشل كل من المنهج المنطقى والمنهج السيكولوجى فى إيجاد حل له . والواقع أن لدينا جميعاً شعوراً بالواجب devoir ؛ والواجب هو القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون ، بغض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون[1] . ولو أننا كنا نحيا مجرد حياة زمانية محسوسة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث إلا عما كان ، وما هو كائن ، وما سوف يكون ، أعنى عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلة فقط ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نتحدث عما ينبغى أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون . ولكننا نتصور فعلا ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت

---

(١) I. Kant : « Fondements de la Métaphysique des Moeurs. » trad. franç. (Barni), p. 100.

عكس ذلك . ومهما حاول الناس أن يبرروا أمامنا حدثاً سيئاً قد وقع بقولهم مثلا إن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة فى حدوثه ، أو بقولهم إن شيئاً ما بعينه كان لا بد أن يفضى حتماً إلى وقوع هذا الحدث السيء ، وليكن مثلا كذبة قيلت، فإن كل هذه الاعتبارات المستندة إلى التجربة أو إلى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغى أن تحدث ، بل هى لا يجب مطلقا أن تكون .

وهكذا نرى أن « كنت » قد حول أنظارنا إلى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا فى مجال أخلاقى قوامه فكرة « الواجب » . أجل ، فإن حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة أخلاقية ، وهذه وحدها هى حياتنا الحقيقية ، إذ أن « ذاتنا » الحقيقية إنما تتمثل فى حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذى يجب اعتباره يقينياً مباشراً مطلقاً ، إنما هو الواجب ، والواجب — فى نظر كنت — يتصف بأنه صورى محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأى شيء آخر(١) . إن كل ما عدا الواجب قد يحوطه الشك وقد يحتمل النقاش لأنه «شرطى» «hypothétique» وأما الواجب فهو وحده الذى يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذى لا يقبل جدالا ولا نقاشاً . إن الشر لا ينبغى أن يكون ، بغض النظر عما إذا كان موجوداً بالفعل ، أو ما إذا كان قد وجد ، أو ما إذا كان من الممكن أن يوجد فى المستقبل . تلك هى صرخة العقل ، والعقل هو فى الحقيقة صميم وجودنا ، إن لم يكن جوهر ذاتنا المتعالية .

والآن ما هى نتيجة ذلك الواجب المطلق الذى يعليه العقل ؟ يقول « كنت »

---

(١) I. Kant . "Critique de la Raison Pratique." trad . franç . par Picavet . Alcan, pp. 51-52 .

إن نتيجة الواجب هى القدرة أو الاستطاعة «le pouvoir» : « إنك لتستطيع ، لأنك ملزم» : «du Kannst, denn du sollst» ، إن الشر لا يجب أن يكون ، فمن الممكن إذن ألا يكون ؛ كان ينبغى ألا أكذب ؛ إذن فقد كان من الممكن ألا أكذب . حقاً لقد كان لدى هذا الباعث أو ذاك ، أو هذا الدافع أو ذاك ، مما ترتب عليه بالضرورة تفوهى بتلك الكذبة ؛ ولكن هذا لا يصدق إلا على المجال الزمنى . وأما من وجهة نظر العقل ، فإن الحق أنه كان ينبغى ألا أكذب ، وكذبى وليد حرية معينة ، حرية ليست خاضعة للزمان ، ولكنها حقيقية واقعية . وحتى إذا لم يفهم الإنسان طبيعة تلك الحرية ، فإنه لابد أن ينسب إلى نفسه مبدأ حراً يفسر به ما عليه من التزامات خلقية . ولكن الحرية التى يتحدث عنها « كنت » هنا ليست مجرد حرية ظاهرية تستند إلى إرادة خاضعة للضرورة العلية ، بل هى حرية «متعالية» تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذواتنا ، فى استقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية . والواقع أن طابع الواجب اللامشروط «inconditionné» يفترض تلقائية لا مشروطة لدى الموجود الذى يعمل هذا الواجب . وإذن فإن علينا أن نسلم بوجود ثنائية باطنة فى الإنسان ، ما دامت أفعالنا تندرج من ناحية فى سلسلة الظواهر العلية فتتصف بأنها تجريبية ، نسبية ، قابلة للتفسير ، وتند من ناحية أخرى عن الزمان من حيث أنها تعبر عن اختيار أصلى لا زمانى ، طابعه معقول ، فتخلع على الإنسان صفة الحرية وتجعل منه موجوداً مسئولا[1] . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن كل فعل أخلاقى يفترض لدى الإنسان حرية أصلية هى الشرط المطلق الذى بدونه لن يكون للشعور الأخلاقى أى وجود . وهكذا نرى أن « كنت » ينتهى إلى القول بأن الإيمان بالحرية ، تلك الحرية التى بدونها لن يكون ثمة واجب ، هو فى حد ذاته واجب ، إن لم يكن أول الواجبات .

---

(١) R. Le Senne ; "Traité de Morale Générale", P.U.F., 3e éd., 1949, p.251 .

ولكن إلى أى حد استطاع كنت أن يفسر لنا معنى الحرية ؟ وماذا عسى أن تكون قيمة تلك « الحرية المتعالية » التى لا يملكها الإنسان إلا بقدر ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج فى عالم الشيء فى ذاته ؟ أليست هذه الحرية أقرب ما تكون إلى حرية صوفية لامعقولة «inintelligible» لمجرد أن كنت يجعلها خارجة عن الزمان وكائنة فى عالم أبدى هو عالم المعقولات ؟ وهذه المعقولات نفسها «noumènes» ما جدواها ، ولماذا يحرص كنت على استبقائها وهو الذى ثار على جواهر Substances الفلاسفة القدماء ؟ بل حتى الواجب نفسه ، ألسنا نرى أن كنت يضفى عليه طابعاً صوفياً فيجعل منه قانوناً مطلقا ، بدلا من أن ينسب إليه مجرد طابع اقناعى persuasif ؟ الواقع أن كل فلسفة « كنت » الأخلاقية إنما تقوم على فكرة التعالى أو المفارقة transcendance ، وهذا هو السبب فى أن الحرية التى يصفها لنا ليست سوى حرية مثالية موهومة . وفضلا عن ذلك فإن فكرة كنت عن الحرية لا تسمح لنا بفهم ما يطرأ على الشخصية من تغييرات ، ما دامت تلحق الحرية بعالم الحقائق الثابتة غير الخاضعة للزمان . فليس من سبيل إلى فهم معنى الانقلاب أو التحول التام conversion إذا سلمنا بهذه النظرية الكنتية فى الحرية ، اللهم إلا اذا سلمنا مع دلبوس Delbos بفكرة إمكان حدوث تغيرات فى نطاق الأبدية ذاتها ، وهذه فكرة صوفية تقرب رأى « كنت » من بعض أفكار الصوفيين الألمان . ومهما يكن من شيء ، فالظاهر أننا لا يمكن مطلقاً أن نمر بتجربة كهذه فى حياتنا الزمنية نفسها ، مما يحق لنا معه أن نقول إن الحرية التى تنسبها إلينا النظرية الكنتية هى فى الحقيقة حرية مجهولة لدينا تماما(١) .

٥ — يتبين لنا مما تقدم أنه لابد لنا من أن نتخطى كنت ، لأنه إذا

---

(١) Jean Wahl: "Traité de Métaphysique.", p. 536.

كان كنت قد نصب الحرية فى عالم « الشىء فى ذاته » ، فإن علينا الآن أن نبحث عنها فى نطاق الوجود الواقعى ، بل فى نطاق المجتمع نفسه . وهنا نجد أنفسنا بإزاء ما يمكن تسميته بالدليل الاجتماعى على وجود الحرية ، وهو الدليل القائم على القوانين والجزاءات . ولسنا فى حاجة إلى أن نسهب فى شرح هذا الدليل ، فإننا نعلم جميعاً أن ممارسة العقود بين الناس ، ووجود الشرائع والقوانين ، وعلى الأخص القوانين الجنائية وما يستتبعها من جزاءات ؛ كل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله وبالتالى أنه مسئول . حقاً إن فكرة المسئولية قد تكون من أكثر الأفكار غموضاً والتباساً ، فإنها كثيراً ما تختلط علينا بالخوف من العقاب ، كما هو الحال عند الطفل الذى قد لا يملك إلا مسئولية موهومة قوامها خشية العقاب ، ولكن من المؤكد أن مسئولية الإنسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته هى صنيعة يده son oeuvre ، وأنه الأصل فى أفعاله المحمودة والمذمومة معاً . وهنا يصح أن يثار اعتراض على هذا الدليل ، فيقال إن الحيوان ليس حراً ولا مسئولا ، ولكننا مع ذلك كثيراً ما نوقع على الحيوانات بعض الجزاءات . وردنا على هذا الاعتراض أن الانسان يعاقب الحيوانات لكى يدربها ويقومها ، كما أن عدداً كبيراً من الجزاءات التى توقع على الأطفال (مثلا) ، ليس المقصود به سوى مجرد تهذيبهم وتقويمهم . بل ليس من المستحيل أن نتصور تشريعاً قوامه الاعتقاد بالجبرية المطلقة ، مع تضمنه لقانون جنائى مماثل لقانوننا . ولكن الواقع أن القوانين الحالية التى تتحكم فى الانسانية قائمة فعلا على الايمان بالحرية والاعتقاد بالمسئولية ؛ بدليل أنه حينما يتسبب فردما فى إلحاق أذى بغيره دون أن يكون قد أراده فعلا ؛ فإنه قد يلزم بدفع تعويض ، ولكنه لن يكون موضع عقاب . ولما كانت المسئولية تفترض المعرفة ؛ فإن كل ما من شأنه أن ينقص من معرفتنا بالفعل المراد تحقيقه لابد أن يخفف من مسئوليتنا . ولهذا فإن انعدام الانتباه أو عدم التبصر imprévision يعتبر عاملا مخففا ، فى حين أن سبق العمد

يضاعف من خطورة الجريمة ، وإن كان عدم التبصر قد يستتبع أحياناً ضرباً من الجزاء .

بيد أنه ربما كان فى وسعنا أن نقول إن الدليل الاجتماعى على وجود الحرية — مثله فى ذلك كمثل الدليل الأخلاقى الذى وضعه كنت — هو مجرد دليل فرعى يرتد فى النهاية إلى الحجة القائمة على الشعور السيكولوجى . والواقع أن الدليل الأخلاقى لا يمكن أن يعد برهاناً عقلياً ، لأننا لا نستنتج الحرية من الإلزام ، بل نحن ندرك ذواتنا كأحرار وملزمين فى وقت واحد ، ثم يجىء التحليل العقلى فيفصل الحرية عن الإلزام لكى يدرس كلا منهما على حدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الدليل الاجتماعى، لأنه يرتد فى النهاية إلى الدليل السيكولوجى ، من حيث أنه يظهرنا على أن سائر أفراد الجماعة التى نحيا فى وسطها قد اختبروا الحرية فشعروا بمعنى المسئولية . وإذن فإن الأصل فى إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا النفسى باستقلالنا فى الفعل ، وشعورنا الأخلاقى بتحملنا لمسئولية أفعالنا ، أعنى بزيادة أو نقص قيمتنا الأخلاقية بعد الفعل .

٦ — وأخيراً يمكننا أن نتحدث عما اصطلح البعض على تسميته بالدليل الميتافيزيقى على وجود الحرية ؛ وهو دليل يقوم على فهمنا لمعنى الإرادة وتحليلنا لمضمون الفعل الإرادى . وهنا نجد أن الإرادة تتجه فى العادة نحو الموضوعات المختلفة بقدر ما تبدو لها تلك الموضوعات حسنة أو مرغوباً فيها . فحينما تبدو لنا بعض الموضوعات مرغبة إلى أقصى حد ؛ فإن الإرادة تنزع نحوها نزوعاً ضرورياً ، وحينما نحكم على موضوعات أخرى بأنها مرغوبة نسبياً ، أعنى من وجهة نظر معينة — فإن العقل قد يستطيع أن ينظر إليها من وجهات نظر أخرى فيضع فى طريق الفعل موانع وعقبات . ولكن الموضوعات المختلفة التى يجب علينا أن نختار فيما بينها تبدو لنا تبعاً لاختلاف وجهات النظر — مطابقة لبعض الرغبات ، ومعارضة للبعض الآخر . وإذن فنحن لا نتجه نحوها اتجاهاً ضرورياً ، بل نحن أحرار بإزائها ، ما دمنا

نستطيع أن ننظر إليها على هذا النحو أو ذاك ، فنقبل عليها أو ننصرف عنها .

ولنأخذ على سبيل المثال موقف الطفل الذى يفكر فى طريقة الاستفادة من قطعة نقود أعطيت له : هنا نجد أن هذا الطفل شره ، ولكنه أيضاً معجب بنفسه ، محب للآخرين ، ذو حيطة وتبصر . فهو لا يستطيع أن ينفق نقوده لإرضاء واحد من هذه الميول ، دون أن يعارض فى الوقت نفسه ما لديه من ميول أخرى . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الشخص البالغ الذى ينساق لسحر اللذة فيسير فى طريق الغواية ، ثم لا يلبث أن يشعر بعذاب أخلاق شديد ، إذ يشعر بأنه قد نأى بنفسه عن مثله الأعلى الذى طالما ود لو اقترب منه . ولكنه لو انتصر لهذا المثل الأعلى ، وناصب أهواءه العداء ، فإنه لا بد أن يشعر بإغراء اللذات التى ينصرف عنها . وإذن فإن الفعل الحر موجود حقاً ، بدليل أن الإرادة تشعر فعلا بأن عليها أن توجه ذاتها ، مضحية ببعض ميولها فى سبيل تحقيق ميول أخرى ، ومحققة بذلك اختياراً معقولا هو من الفعل الحر بمنزلة الروح الحية التى تشيع الحياة فى الجسد الهامد .

بيد أن هذا الدليل الأخير يفترض نظرية ميتافيزيقية خاصة فى الحرية ، لأنه يستلزم أن تكون الحرية وثيقة الصلة بالاختيار « Le choix » . والاختيار هنا لا يقوم إلا على أسباب معقولة . ولسنا نريد أن نعرض لمناقشة هذه النظرية ، فذلك ما سنعود إليه مراراً فى فصول قادمة من بحثنا هذا ، ولكن حسبنا أن نقرر هنا ما يذهب إليه أنصار هذا الرأى من أنه لا يمكن أن توجد حرية إلا حينما نعمل وفقاً لأسباب معقولة ومسوغات مقبولة ، لا بمقتضى قوى خارجية أو علل أجنبية . « إن الحرية لتقتضى — كما يقول رسل — أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا ، لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا الى أن نفعل ما لسنا نريد أن

تفعله »[١] . فالطفل الذي يعمل خوفاً من العقاب لا يمكن اعتباره حراً بمعنى الكلمة ، وإنما هو يصبح حراً حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية ، أي حينما يعمل بوحي أفكار أو بواعث معقولة كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال. وسنرى فيما يلي كيف أن الحرية هي أبعد ما تكون عن الجهل ببواعث أفعالنا ، لأننا لا نكون أحراراً حقاً الا حينما نعمل وفقاً لأسباب عقلية أو بواعث معقولة نختارها ونحرص على مطابقتها والعمل وفقا لها[٢] .

(١) B· Russell: "Our Knowledge of the External World.", London, G. Allen, reisved edition, 1926, p. 239.
يقول رسل أيضا في موضع آخر إن الحرية الحقيقية لا تتعارض مطلقا مع المعرفة بمعناها الصحيح .

(٢) P. Foulquié: "La Volonté", P.U.F., 1949, pp. 50-53.

الفصل الثاني

معنى الضرورة

٧ — رأينا فيما تقدم أن مفهوم « الحرية » لا يتحدد الا على ضوء مفهومات أخرى تتضمن معانى الضرورة أو الحتمية أو الجبرية . والواقع أن الحرية لا يمكن أن تفهم الا على ضوء نقيضها [١] ، لأنها لو كانت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء لا تعنى شيئاً ولا تدل على أى شيء : « ان الحرية المطلقة ، كما يقول « يسبرز » ، هى فى النهاية أمر لا معنى له ، فإن الحرية تصبح خاوية اذا لم يكن ثمة شيء يضادها ... » [٢] حقاً ان بعض الفلاسفة يأبى أن ينسب الى الحرية مفهوما سلبياً ، لأنه لا يريد أن تكون الحرية مجرد إنكار للضرورة ، ولكن من المؤكد أن فهم معنى « الضرورة » قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية . ولكن كلمة « الضرورة » قد تؤخذ بمعنيين : فإن الضرورى من جهة هو ما يقابل الممكن le contingent أو العرضى accidentel ، وهو من جهة أخرى ما يقابل الحر libre أو المختار . بيد أن الضرورى — فى كلتا الحالتين — هو ما لا يمكن ألا يكون ، أعنى ما يتصف بصفة الحتمية أو الوجوب . وقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ما ظهرت على صورة فكرة « القدر » le destin ، فترددت فى المأساة اليونانية فكرة القدر moïra باعتباره تلك الضرورة التى لابد لكل انسان

---

(١) نقيض الحرية هو بلاشك اللاحرية "non-liberté" وهذا التعبير لا يرادف كلمة الحتمية (déterminisme) ولكنه مستعمل عند بعض الفلاسفة مثل ياسبرز Jaspers وهيدجر Heidegger وغيرهما .

(٢) K. Jaspers : "Philosophie", t. II. p. 195 (cité par P. Ricoeur : "Gabriel Marcel, et Karl Jaspers", p. 257.)

أن يخضع لها . ولكن اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين ، فقالوا أولا بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضاً بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقى ، باعتبار أن ثمة نظاما أخلاقياً ينبغى أن يخضع له المرء حتى يسير فى حياته سيراً مستقيما ، وهنا تتمثل الضرورة فى صورة قانون كلى عام يجب أن تسير الحياة الإنسانية وفقاً له .

فاذا ما نظرنا إلى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس Leucippus الذى قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول وانحدارها إلى الكون من أجل تكوين الأشياء ، كما ظهرت عند برمنيدس Parménides الذى جعل من الضرورة إلهة تحتل مركز العالم ، كما وردت أيضاً عند أفلاطون فى أسطورة الإر Er التى تجعل الكون يدور حول محور من الضرورة . ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان ، حينما ناصر الأبيقوريون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذرى الذى نادى به من قبل ديموقريطس ، من مذهب ميكانيكى قوامه الضرورة ، إلى مذهب ميكانيكى (أيضاً) قوامه الصدفة Le hasard [1] . والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف

---

(١) ظهرت فكرة «الصدفة» فى الفلسفة الحديثة عند الفيلسوف الأمريكى بيرس Peirce صاحب المذهب المعروف باسم "Tychism" (وهذه التسمية مأخوذة عن اللفظ اليونانى "tuché" ومعناه صدفة) . وقد شرح بيرس مذهبه هذا فى بحث له كتبه فى مجلة "The Monist" (ابريل سنة ١٨٩٢) تحت عنوان : «عرض ودراسة =

clinamen بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة ، فهى مبدأ ديناميكى يخرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التى ذهب إليها ديموقريطس من أجل تفسير نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال إنها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلى ، وبالتالى فقد نسب إليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية ، منحرفة عن الخليط الخارجى الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة ، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا إلى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث « indifférence » .

والواقع — كما يقول الأبيقوريون أنه لا فائدة من أن نقضى على الخوف من الآلهة ، إذا كنا سنستبدل بإرادة الآلهة التى لا تقهر إرادة أخرى أشد هولا وأصلب عوداً ، ألا وهى القدر نفسه .

ولكن الإرادة على حد تعبير أبيقور نفسه ، تفلت من طائلة القضاء

= لمذهب الضرورة » (The doctrine of Necessity examined) وهنا يقول بيرس إن فى الكون اتفاقا مطلقا لا سبيل إلى اعتباره مجرد مظهر لجهلنا بالعلل ، وإنما هو ثغرة حقيقية أو هوة موضوعية فى صميم نظام الضرورات الكونية . وهذه الهوة (أو الثغرة) تتمثل بصفة خاصة فى نمو الكائنات الحية وتخصصها النوعى. وقد وجد مذهب الصدفة أصداء أخرى فى الفكر الحديث عند القائلين بالإمكان contingence. او باللاتحدد indétermination مما يدلنا على وجود شبه صلة بين فكرة الحرية وفكرة الاتفاق او الصدفة "le hasard" .

والقدر : « fatis avulsa voluntas » . فالحرية إذن حقيقة لا سبيل إلى الشك فى صحتها ، وإن كان الأبيقوريون يخلطون فى النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الرواقيون فإنهم يأخذون بنظرية سقراط فى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، بمعنى أن الإنسان إذا رأى بوضوح ما ينبغى أن يفعله فهو لابد فاعله ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقاً له . فالحكيم فى نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق إرادته الباطنة تلك القوانين . والرواقيون ينسبون إلى الفرد حرية باطنة هى التى تنقذه من ضربات الحظ وعوارض الصدفة وتقلبات الناس . — والإرادة عندهم هى مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث أن الإرادة هى القدرة على التحكم فى الذات والسيطرة على النفس والاستقلال عن كل قوة خارجية . وعلى هذا الأساس وضع ابكتاتوس Epictetus تفرقته المشهورة بين نوعين من الأشياء : ما يتوقف علينا وما لا يتوقف علينا . أما الأشياء التى تتوقف علينا فهى آراؤنا ، وميولنا ، ورغائبنا ، ونوازعنا ، وبصفة عامة أفعالنا ؛ وهذه كلها حرة بالطبيعة ؛ نظراً لأنه ليس ثمة شىء يمكن أن يعوقها أو أن يحول دونها . وأما الأشياء التى لا تتوقف علينا ، فهى الجسم ، والخيرات ، والسمعة ، والكرامة ، والشرف ؛ وبالإجمال كل ما يخرج عن نطاق أفعالنا ؛ وهذه كلها ضرورية ، نظراً لأنها محتومة وخاضعة لكافة الموانع الخارجية ، فضلا عن أنها غريبة عن الإنسان نفسه . وهكذا نصبت الرواقية الإرادة كمبدأ مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الإنسان بذاته وقدرته على التحكم فى نفسه . وبعد أن كانت الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطناً فى

« موضوعات » عقلية ، ومرتبطاً تماماً بالمعقول الأسمى ، أصبح الخير عند الرواقيين باطناً في الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت « الإرادة » ذاتها هي المبدأ الأول ... يقول ابكتاتوس صراحة : « إن خيرنا وشرنا لا وجود لهما إلا في إرادتنا ذاتها » . فالخير الحقيقي إنما يوجد حيث توجد الإرادة الخيرة .

ولكن ماذا تعني « الحرية » في نظر الرواقيين ؟ أهي استقلال الإرادة حقاً ، بحيث لا يكون ثمة حرية إلا إذا تمكنت الإرادة من أن تفصل في وجودها بذاتها ؟ الظاهر أن هذه ليست نظرة الرواقيين ، فإن الإنسان عندهم لا يملك قط أن يغير شيئاً من مصيره ، والقدر في نظرهم هو القانون الكلي الشامل . فما السبيل إذن للإفلات من ضرورة الأشياء ؟

هنا يجيب الرواقيون بقولهم إن سبيل الخلاص الأوحد إنما ينحصر في مطابقة الإرادة للضرورة . وإذن فإن الضرورة تظل قسراً وعبودية طالما بقيت خارجة عن العقل ، أعني ما دام العقل لم يستطع بعد أن يتقبلها . وأما إذا توصل الحكيم إلى فهم قانون الأشياء ، أو الضرورة الكامنة في الطبيعة ، وإذا استطاعت إرادته أن تندمج في تلك الإرادة الكلية التي تحدث كل شيء ، فإنه لن يكون عندئذ مجرد عبد أسير ، بل سيكون له دور فعال في مملكة الطبيعة ، لأنه سيصبح عندئذ حراً كالله نفسه . وإذن فإن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الضرورة نفسها مفهومة ومرادة .

وهكذا يمكننا أن نقول إن الرواقيين قد حاولوا أن يوفقوا بين الحرية والضرورة ، ولكنهم انتهوا إلى جعل الضرورة أصلا للأشياء ، بدلا من أن يخضعوا الضرورة نفسها للحرية .

ولكن ، أليست الحرية الحقيقية إنما هي تلك التي تأبى أن تنصاع للقدر وتتقبل المصير ، محاولة دائماً أن تعمل على تغييره والتعديل منه ، بدلا من

أن تكتفى بالخضوع له والعمل على مطابقته[١] ؟ ومن جهة أخرى ، ألا تفترض فكرة الضرورة فكرة الحرية نفسها ، ما دام المرء لا يمكن أن يشعر بوجود عائق أو ضرورة ، عائق القــدر الذى يهيمن عليه ، وضرورة المصير الذى يتهدده ، إن لم يكن يشعر فى قرارة نفسه بالرغبة فى الحرية ، بل بالحرية ذاتها ؟ ... الواقع أن فكرة القضاء والقدر أو الجبرية Le fatalisme هى نفسها ، كما لاحظ « فال » Jean Wahl ، تفترض إلى حد ما فكرة الحرية[٢] .

٨ — ولكن يجب أن نشير هنا إلى أن كلمة « الضرورة » قد تكون أعم من كلمة « القدر » ، فإن القائلين بالضرورة إما أن يكونوا من أصحاب مذهب الحتمية détermtntsme أو من أصحاب مذهب القضاء والقــدر أو الجبرية fataltsme[٣] والفارق بين المذهبين أن القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة هى التى تحقق إرادتها الخاصة ، بغض النظر عن إرادة الإنسان ومشيئته ، بينما يذهب القائلون بالحتمية إلى أن كل فعل إنسانى محدد بما سبقه من أحداث ، وما تقدمه من أفعال ، فسيولوجية كانت أم سيكولوجية .

---

(١) A. Fouillée : "Histoire de la Philosophie", Paris, Delagrave, nouvelle édition, pp. 148–150.

(٢) Jean Wahl : "Traité de Métaphysique", p. 528.

(٣) يستعمل البعض كلمة « جبرية » ترجمة للفظ détermiuisme ، ولكننا آثرنا هنا ان نستعمل كلمة « حتمية » للدلالة على هذه الحقيقة وهى ان « معرفتنا لجميع الشروط التى تعين ظهور لظاهرة تمكننا من التنبؤ بما سيحدث حتما » (انظر مقدمة الدكتور يوسف مراد للترجمة العربية لكتاب « مدخل إلى دراسة الطب التجريبى » لكاودبرنار ، ١٩٤٤ ، ص « ف ») .

وإذا راعينا هذه التفرقة فقد يكون من الممكن أن ننسب إلى اسبينوزا فلسفة واحدية تقول « بجبرية » منطقية ، بينما يصح أن ننسب إلى ليبنتس فلسفة تعددية تقول بحتمية أخلاقية[١] .

يقول اسبينوزا فى الكتاب الثانى من مؤلفه المسمى بالأخلاق : « إن النفس لا تنطوى على أية إرادة حرة أو مطلقة ، بل هى مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك ، بمقتضى علة هى أيضاً مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى ، وهكذا إلى مالا نهاية »[٢] . فكل ما يحدث فى الوجود يرجع فى نهاية الأمر إلى تلك العلة الأولى التى تحقق كل شىء بضرورة أزلية وكمال أسمى[٣] .

وبعبارة أخرى يقول اسبينوزا إن الله هو العلة الحرة لسائر الأشياء ، وإن كان كل شىء يصدر عنه وفقاً لما فى طبيعته من ضرورة . فما يحدث فى الوجود إنما يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية . بيد أن اسبينوزا يقول فى موضع آخر إن الإنسان الحر إنما هو ذلك الذى يعمل وفقاً لنصائح العقل ، فلا يكون سلوكه ناجماً عن الخوف من الموت ، بل يكون مبعثه الرغبة فى الخير رغبة مباشرة[٤] » . ومعنى هذا أن اسبينوزا يقول أيضاً بنوع من الجبرية الخلقية ، مادام يؤمن بوجود بواعث عقلية خلقية تدفعنا إلى العمل .

---

(١) cf. Janet & Séailles : "Histoire de le Philosophie", p. 350.

(٢) Spinoza : "Ethique", 11·, prop· 48·

(٣) Ibid., première partie, prop. XXXVI, Appendice

(٤) Ibid., ·.VI prop LXVII.

والواقع أننا نجد عند اسبينوزا ، ومن بعده عند هيجل ، أصداء هامة لنظرية الرواقيين فى الحرية ، لأن كلا من هذين الفيلسوفين قد ذهب إلى أن ثمة هوية identité بين الحرية وبين القـدرة الذاتية على العمل وفقاً لمقتضيات العقل .

ولسنا نريد أن نتتبع بانتظام سائر المذاهب الفلسفية التى قالت بالضرورة فى العصر الحديث ، ولـكن حسبنا أن نشير إلى كل من هوبز فى القرن السابع عشر ، وهيـوم فى القرن الثامن عشر ، واستيوارت مل وتين H. Taine وهربرت سبنسر فى القرن التاسع عشر . أما هوبز فإنه يعرف الإرادة بأنها أقوى رغبة ، بمعنى أنها تلك الرغبة التى تتغلب على غيرها من الرغبات فتؤدى إلى الفعل . وتبعاً لذلك فان هوبز يقول إن ما نسميه بالحريه الأخلاقية ، أعنى تلك القدرة على الإرادة أو عدمها ، ليست إلا وهماً كاذباً لا أساس له . وهكذا ينتهى هوبز إلى القول بأننا لا نملك سوى حرية طبيعية أو فزيائية ، وهذه ليست سوى القدرة على عمل ما نرغب فيه رغبة شديدة ، أى أنها مجرد صدى لما لدينا من رغبات لا تقهر .

أما عند هيوم فان الضرورة تتحكم فى الأفعال الإنسانية ، كما تتحكم فى الأحداث الطبيعية ، بدليل أن هناك اطراداً uniformity فى سلوكنا يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين بواعثنا وأفعالنا .

حقاً إن أفعالنا قد تبدو وليدة نزوات عارضة وأهواء عابرة لا سبيل إلى تحديدها ، ولـكن ثمة ضرباً من الاتحاد بين البواعث والأفعال هو من الثبات بحيث قد يكون من الممكن أن نحدد نوع الضرورة التى تتحكم فى أفعالنا . وعلى الرغم من أننا نتوهم فى أنفسنا أننا أحرار فعلا ، فإن المتأمل فى سلوكنا قد يستطيع أن يتنبأ بأفعالنا ، مستخلصاً نوع أرجاعنا وفقاً لمعرفته

ببواعثنا وطباعنا(١) . وإذن فان هيوم لا يؤمن بوجود إرادة حرة ، بل هو يعتقد أنه إذا وجدت لدينا بواعث معينة فلابد أن تستتبعها بالضروره أفعال معينة . فليس فى النفس الإنسانية سوى مجرد تعاقب بين الظواهر ، ولا مجال للحديث بالتالى عن جوهر مريد أو عن علة محددة . وهذا بعينه هو الرأى الذى ذهب إليه ستيوارت مل ، على الرغم من أنه قد دافع عن الحرية فى المجال العملى دفاعاً مجيداً : فمن ناحية نجد أن مل قد أنكر وجود « الفعل الحر » بالمعنى الميتافيزيقى للكلمة ، ومن ناحية أخرى نجد أنه قد انتصر للحرية فى المجال الاجتماعى والسياسى .

وهذه ظاهرة لا نعدم لها مثيلا عند غيره من المفكرين ، إذ نجد أن فولتير مثلا قد دافع عن الحرية دفاعاً مجيدا فى المجال العملى ، دون أن يؤمن بالحرية فى المجال النظرى ، أى من الناحية الميتافيزيقية . حقا إن فولتير قد ذهب حينا إلى أن ثمة حرية ، متصوراً هذه الحرية على أنها محدودة ومتغيرة ، وأن أعلى صورها هى تلك الطاعة الضرورية لقوانين العقل وأنظمته(١) ، ولكننا لا نجد عند فولتير دفاعاً حقيقياً عن حرية الارادة ، على الرغم من أنه كثيراً ما يقول إن الحرية هى من الحياة الإنسانية بمنزلة الصحة العقلية . ونحن نرى فولتير مع ذلك يقرر فى موضع آخر أنه مهما كان المذهب الذى نعتنقه ، فإننا نعمل دائما كما لو كنا أحراراً ؛ والحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة بقدر ما هى مبدأ ضرورى للفعل أو مصادرة Postulat هامة

---

(١) D. Hume : „ A Treatise on Human Nature „' London, vol II. p. 121.

(١) Voitaire : „ Pensées sur le gouvernement „' VII., Oeuvres, Poeuchot, XXXIX 425.

من مصادرات الحياة العملية : « إننا عجلات فى آلة كبرى ، وعقولنا تفكر كما لو كانت حرة ، لأن هذا الشعور بالحرية هو نفسه عجلة فى تلك الآلة . » ويعود فولتير مرة أخرى فيقرر أن من الممكن اعتبار أفعالنا حرة ، وأما إرادتنا فإنها لا يمكن أن تعد حرة على الإطلاق . وأخيراً نراه يدنو من الجبرية المطلقة فيقول إنه من التناقض أن نقرر بأن ما سوف يحدث قد يكون من الممكن ألا يحدث . ومعنى هذا فى نظر فولتير أن الرأى المعارض لمذهب الضرورة هو رأى مجاف للصواب ، إن لم يكن رأيا محالا غير معقول . وهكذا ينتهى فولتير إلى القول بأن الحرية ليست سوى معلول معروف لعلة مجهولة ، وآية ذلك أن فولتير نفسه يشعر بأنه مجبر على أن يكتب ما يكتب ، مع علمه فى الوقت نفسه بأن القاضى الذى سيدينه مجبر هو الآخر على أن يدينه ! [1] .

أما عند تين Taine فإن مذهب الضرورة يتمثل فى صورة ميكانيكية تجعل من الإنسان مجرد حيوان هو من الناحية الفزيائية كالآلة ، ومن الناحية العقلية كالظرية الهندسية un théorème ، ولهذا يقول تين « إن الفضيلة والرذيلة هى مجرد منتجات Produits ، مثلها كمثل الزاج le vitiol والسكر . » فالإنسان إذن خاضع لمؤثرات خارجية وعوامل نفسية ينبغى تحليلها حتى نتوصل إلى فهم طبيعته . وتين يؤمن بأنه من الممكن أن نكون جبريين مع ليبنتس دون أن ننكر من أجل هذا مسئولية الإنسان ، بمعنى أننا نظل نعتقد بأن الخير جدير بالمدح والاحترام والثواب ، والشرير لا يستحق إلا اللوم والاحتقار والعقاب . وقد وقف تين بحثا بأكمله على نظريته فى الضرورة الشاملة nécessitarisme ، محاولا أن يفسر حريتنا على أساس فكرته

---

(١) cf. J. Wahl : „ Traité Métaphysique „ p. 232

عن الحتمية . وهنا نراه يقول إن الميول والحوافز التى تحرك الإرادة إلى الفعل إنما هى ميولنا وحوافزنا نحن ، فحينما نعمل وفقا لها ، فنحن إنما نعمل بقوتنا الخاصة ، وتلقائيتنا الذاتية . وحريتنا التامة ، ومسئوليتنا الكاملة . وهذا معناه أنه لما كانت الضرورة باطنة فينا ، فكأننا أحرار فى الحقيقة ! وردنا على هذا أننا لا يمكن أن نضفى صفة الحرية على كل ما هو تلقائى ، وإلا لكان نوى العميق الذى فيه تستسلم كل قواى ، بدون أدنى مقاومة ، نوماً حراً مسئولا ! وعلى كل حال فإن مذهب تين يعبر عن حتمية سيكلوجية لا تخلو من نزعة هندسية مستمدة من اسبينوزا ، مما يقرب فلسفته من المذاهب الجبرية القائلة بالقضاء والقدر ، فضلا عما يظهر فيها من نزعة طبيعية صرفة[1] .

أما عند هربرت اسبنسر فإننا نجد محاولة سيكولوجية للتوفيق بين الضرورة وشعورنا بالحرية : فمن جهة نرى أن سبنسر يطرح القول بحرية الإرادة ، لأنه لا يسلم بأن فى وسعنا أن نخرج على العلية الكونية الشاملة ، ولكننا نراه يقرر من جهة أخرى أن لدينا شعوراً بحرية إرادتنا ، وهذا الشعور ليس من الوهم فى شىء . بيد أن سبنسر يضيف إلى ذلك أن رغباتنا وأهواءنا هى فى مجرى التجربة ذاتها بمثابة الأدوات أو الوسائط التى تتخذها الطبيعة لتحقيق مقاصدها فينا وبنا . و « إذا ما عنينا بالحرية أننا نعمل كما نحب ، فإن من المؤكد أننا أحرار ، لأننا نعمل دائما كما نحب » .

---

(١) cf. A. Fouillée : « La Liberté et le Déterminisme ». 7 éd., Paris, Alcan, VI. ; &
— Hommay : „ „L'idée de nécessité dans la philosophie de M. Taine'', in „ Revue Philosophique „' 1889, XXIV

ولكن الواقع أننا لا نملك أن نعمل أى شىء آخر ، لأننا لا نستطيع أن نحب كما نحب ! » (١) . فالطبيعة إذن هى التى تحدد لنا ما نحب ، وهى بهذا تعين لنا نوع السلوك الذى ينبغى أن نتخذه ، وتفرض علينا نفس العمل الذى يجب أن نحققه . وهكذا يخلص سبنسر إلى أن مجرى حياتنا الذهنية لا يتعارض فى شىء مع سلسلة العلل التى يقع تحت تأثيرها جهازنا العصبى ، وبالتالى كياننا العضوى ، بل نحن مجبرون على السير فى الطريق الذى رسمته لنا الطبيعة .

٩ — أما عند فيلسوف مثل شوبنهور ، فإن الضرورة لا يمكن أن تكون طبيعية ، لأن من العبث أن نبحث فى الطبيعة نفسها عن أسس الحرية أو الضرورة . يقول شوبنهور إن الحرية ذات طابع ميتا فيزيقى ، لأنها مستحيلة فى نطاق العالم الطبيعى ، كما أثبت كنت . ولكنه لا ينسب الحريه إلى أفعالنا ، بل إلى خلقنا أو طباعنا caractère فيقول إن خلق كل منا هو فعله الحر « إن كلا منا إنما هو من هو ، لأنه قد أراد ذلك مرة واحدة وإلى الأبد » . أما الإرادة فهى عند شوبنهور مبدأ أولى يكون جوهر الفرد ، ويتمثل فى كل فرد ، ولكنها مستقلة عن كل معرفة ، من حيث أنها سابقة على كل معرفة . والارادة لا تستمد من المعرفة إلا البواعث التى تتطور على أساسها وتصبح شيئا محسوساً ؛ وأما فى ذاتها فانها ثابتة غير متغيرة ، نظراً لأنها تقع خارج الزمان . وإذن فإن الحرية

---

(١) H. Spencer : „Principles of Psychology,„ vol 11. quoted by W. Hocking : „ Science, Value and Religion „, 1942. p. 200

التي يدعو اليها شوبنهور إنما تنحصر فى الوجود l'être لا فى الفعل : action [1] .

من هذا نرى أن نظرية شوبنهور فى الحرية متأثرة إلى حد كبير بنظرية كنت . ولكن بينما ينسب كنت إلى الارادة القدرة على التغير بالتربية أو بالتزام بعض القواعد والوصايا ، نجد أن شوبنهور يطرح كل قدرة على التغير ، لأنه ينسب إلى الحرية طابعا مطلقاً بمقتضاه تكون كل إرادة قد كونت نفسها مرة واحدة وإلى الأبد . وهكذا يظل كل منا مرتبطا بخلقه الأصلى أسيرا لطبعه الخاص ، دون أن يتمكن من الخروج عليه أو التحرر منه ؛ بل دون أن يملك تغييره تغييراً أساسياً شاملا . « إن فى استطاعتنا (كما يقول شوبنهور) أن نبين للرجل الأنانى أنه لو تخلى عن مصلحة صغيرة عاجلة ، فقد يستطيع أن يحصل على مصلحة أكبر آجلة ، وفى استطاعتنا كذلك أن نبين للرجل الشرير أنه إذا أراد أن يلحق بالآخرين أذى أكبر، فقد يلزمه أن يتحمل ألما أقسى وأمضى ، ولكن ليس فى استطاعتنا كذلك بأى حال أن ندحض الأنانية فى ذاتها والشر فى ذاته ، كما أنه ليس فى وسعنا مطلقاً أن نثبت للقط أنه يخطىء إذ يهوى الفئران ! » [2] وهكذا نرى أن فعل المجرم – فى نظر شوبنهور – لا يفسر إلا تفسيرا ظاهريا سطحيا ، حينما يقتصر على الوجوع إلى أفعاله السابقة ، أو إلى البيئة التي عاش فيها ، أو إلى التربية التي تلقاها . وأما إذا أردنا أن نفسره تفسيراً حقيقيا مقنعا ، فان علينا أن نرجع

---

(١) cf. A. Schopenhauer : „ Traité du Libre Arbitre... „ trad. frnç., I vol.. (G. Baillière.)

(٢) A. Schopenhauer : „ Fondement de la Morale.. „ trad. franç. (Burdeau) F. Alcan, p. 172.

إلى ذلك الفعل الأوحـــد الذى بمقتضاه اختار المجرم خلقه المعقول caractère intelligible .

ولـكن أليس معنى هـــذا أن الإنسان يستطيع أن يعمل ما يريد ، ولـكنه لا يستطيع أن يريد كما يريد ؟ الواقع أن هذه النظرية تفترض أن خلق الإنسان غير قابل للتغير ، كأن ثمة ضرورة باطنة قـد فُرِضَتْ علينا الى الأبد ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نعمل على تغييرها أو التعديل منها . ولـكن ألا يحدث أحيانا أن نرى الرجل الأنانى يتنـكر لأنانيته ، مقدماً على تضحية شاقة ما كان له بها عهد ؟ ألا يحدث أحياناً أن يتخلى الجبان عن جبنه لـكى يواجه الموت فى شجاعة نادرة ، مؤثراً الموت على حياة الذلة والهوان ؟ قد يقال إن مثل هذه التغيرات المفاجئة نادرة الوقوع ، ولـكن إذا صح أنها مما يمـكن حدوثه ، فقد استحال أن يكون الخلق ثابتاً ثباتاً مطلقا ، كما يزعم شوبنهور . وفضلا عن ذلك ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل عما إذا كان شوبنهور نفسه قد التقى فعلا بأناس خلقهم هو من الثبات بحيث يمكن اعتبارهم أنانيين أنانية مطلقة ، من أول حياتهم إلى آخرها . أليس الأدنى إلى الصواب أن ننظر إلى الخلق أو الطباع كشىء حى يقبل النمو والتغير والتطور ، بدلا من أن ننظر إليه كشىء جامد غير متغير ، أو كوحدة متجانسة قوامها التماسك المطلق والهوية الثابتة ؟(١)

ولـكن مهما يكن من شىء ، فقد كان لنظرية شوبنهور فى الحرية أثر لا يجحد فى إثارة مشـكلة الصلة بين الإرادة والطبيعة ، مما حفز الـكثيرين

---

(١) J. Payot: "L'Educatien de la Volonté", P.U.F., 74 e éd., 1947. pp. 16-19

إلى البحث في مشكلة العلية السيكولوجية ، والاهتمام بدراسة أمراض الإرادة .. الخ . —

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى تأثر العالم الرياضي الكبير إينشتين بنظرية شوبنهور في الحرية ، كما يدلنا على ذلك كتابه المعروف الذي سماه « العالم كما أراه » . ففي هذا الكتاب يقول إينشتين إنه لا سبيل إلى الإيمان بالحرية ، على نحو ما يفهمها الفلاسفة ، لأن كل فرد منا إنما يعمل ، لا تحت تأثير ضغط خارجي فحسب ، بل وفقاً لضرورة باطنة أيضاً . وهذا الاعتقاد الذي يعترف إينشتين بأنه يدين به لشوبنهور ، ليس مصدر عزاء مستمر ومبعث صبر قوي أمام مصاعب الحياة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يخفف من حدة شعورنا بالمسئولية ، ذلك الشعور الذي كثيراً ما يشل نشاطنا ويحد من تلقائيتنا . وفضلا عن ذلك فإن الإيمان بالضرورة قد يمنعنا من أن ننظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين بشكل جدي مبالغ فيه ، بل قد يقودنا إلى أن ننظر إلى الحياة بعين ملؤها التسامح ، ورائدها حب الفكاهة humour[1] .

١٠ — أما عند نيتشة فإن فكرة الضرورة التي وجدناها عند شوبنهور سوف تأخذ صورة جديدة هي ما عبر عنه نيتشة باسم « حب المصير » amor fati. حقاً إن فكرة « المصير » كانت قد ترددت عند بعض الشعراء الألمان في القرن التاسع عشر (وبالأخص عند هيلدرلن Hölderlin) ، ولكن نيتشة هو أول من ربط فكرة المصير بفكرة العود الأبدي « le retour éternel » ، فجعل من حب المصير شيئاً أكثر من مجرد

---

(١) A. Einstein "The World as I see It.", London, Watts & Co, 1948, p. 2.

الخضوع السلبي للضرورة[1] . فحب المصير إذن يتضمن النزوع إلى تحقيق ضرب من « التكافؤ » بين إرادتنا وبين الضرورة . ولكن قد يقال هنا إن هذا التكافؤ يعود بنا إلى نظرية الرواقيين فى ضرورة مطابقة الإرادة للقانون الشامل أو للطبيعة ، ولكن الواقع أن نيتشة لا يقول بمصير معقول ، بل المصير عنده هو اللامعقولية المحضة . — وهذه الفكرة تتردد اليوم عند يسبرز Jaspers الذى يجعل من المصير « ضرورة وجودية » لا تنفصل عن فكرته عن الحرية . حقاً إن يسبرز يجعل من الحرية مرادفاً للوجود الإنسانى، ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً لا يتجزأ من الحرية الوجودية[1] . فالإنسان من جهة هو الموجود الذى يختار ، والذى باختياره يفصل فى وجوده الخاص ، وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شىء واحد ؛ ولكن الحرية من جهة أخرى لا تفهم إلا بمعارضتها للضرورة ، والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من الضرورة . إن للحرية حدوداً هى بعينها شروطها ، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة : فهنالك الضرورة الجسمية ، والضرورة الطبيعية ، وضرورة المبادىء العقلية ، وهذه كلها عقبات لابد للإرادة من أن تصطدم بها

---

(١) ارجع فى هذا الصدد إلى تحليل فكرة المصير عند نيتشة ودلتاى وزمل واشبنجلر فى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن « اشبنجلر » (الطبعة الأولى) ص ٥٨ — ص ٧٠

(٢) من المعروف أن فلسفة يسبرز الوجودية متأثرة إلى حد ما بفلسفة كيركجارد ونحن نجد عند كيركجارد أن الحرية ليست اختيارا كاملا مطلقا ، بل هى متصلة اتصالا وثيقا بالضرورة . هذا الى إن كيركجارد يرى أن ثمة هوة بين العقل وفكرة الحرية ، لأننا لا نستطيع مطلقا أن نتعقل الفعل الحر .

(cf. Jean Wahl : "Etudes Kierkegaardiennes", Vrin, 2e éd., 1949, pp. 227-228.)

حتى تقف على معنى حريتها ، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية . بيد أن ثمة ضرورة أخرى هى من الوجود الإنسانى بمثابة قانونه الباطن ، وتلك هى الضرورة التى تعبر عن طراز (أو أسلوب style) الوجود الإنسانى ، من حيث هو وجود خاضع للزمان ، والتردد ، والصراع ، والأزمات . فالحرية الإنسانية ليست حرية مطلقة ، بل هى حرية مجاهدة لا بد أن تمر بمرحلة من الصراع والتناقض ، حتى تصل الى مرحلة « الوجود الضرورى l'étre nécessaire » التى فيها يصبح اختيارها لذاتها مجرد تعبير زمنى عن حقيقتها الأزلية الأبدية . وهكذا يقرر ياسپرز أن ثمة « ضرورة باطنة » لا بد أن يحياها المرء حينما يشعر بأنه قد أصبح مرتبطا بأصله ، متماسكا مع صميم وجوده . وليست فكرة المصير سوى مجرد تعبير فلسفى عن تلك الضرورة الوجودية التى لا تنفصل عن حريتنا : فالمصير هو أولا وقبل كل شىء ذلك الموقف situation الذى أجد نفسى مرتبطاً به ومندمجاً فيه ، فلا ألبث أن أتقبله الى أبعد حد ، اذ لا أعود أتصور أن يكون من الممكن أن أوجد فى عالم آخر أو أن أكون موجوداً آخر . والمصير أيضاً هو حاصل « اختياراتى » ، حينما لا يكون كل اختيار أقوم به مجرد تصميم تعسفى هو وليد ظروف عابرة ، بل حينما يجىء معبراً حقيقة عن القانون الباطن لوجودى ذاته .

وهكذا تستحيل الإرادة الى « مصير » ، فلا تعود هناك عقبات اصطدم بها ، بل تصبح حريتى بمثابة المركز الذى تنبعث منه أفعالى بشكل شبه تلقائى ، نتيجة لإخلاصى المزدوج للعالم الذى أتقبله من جهة ، ولذاتى التى أخلقها بإراداتى المتوالية فى تعاقب وانسجام من جهة أخرى . فالحرية الحقيقية لا تنفصل عن شعورنا بالإخلاص fidélité لذواتنا ، اذ نشعر بتلك الضرورة الوجودية التى ترين على ذاتنا : تلك الذات التى لا يمكن أن تكون غير ما هى عليه . فنحن هنا بإزاء ضرورة خاصة لا تمت بصلة الى الضرورات المنطقية

أو المادية أو الأخلاقية ، وتبعاً لهذا فإن يسبرز يسميها بالضرورة الوجودية[١].

ولـكن ماذا عسى أن يكون معنى « الاختيار » هنا ، إذا كان ثمة ضرورة لا بد أن تقودنى نحو « الوجود » الذى على فى النهاية أن أكونه ؟ يجيب يسبرز فيقول إن الاختيار الحقيقى إنما هو ذلك الاختيار الضرورى الذى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية soi authentique وهذه الضرورة الخاصة هى المعيار (الذى لا سبيل إلى التحقق منه موضوعياً) لصحة اختيارنا أو مدى شرعيته . والاختيار الحقيقى ليس هو ذلك الذى تكون فيه الذات بإزاء أطراف متعددة ، بل إنما توجد الأطراف alternatives حيث توجد ذات تتساءل عن نفسها بدلا من أن توجد حقا وتحيا هذا الوجود (إن صح هذا التعبير) . أما بالنسبة لمن يشعر بصميم وجوده ، أو من يحس فعلا بأصله الوجودى ، فليس ثمة وجهات نظر ، وليس ثمة تردد ، بل كل اختيار لا بد أن ينبع تلقائيا من قرارة وجوده . ومعنى هذا أن اختيار الحرية الوجودية لا يشبه فى شىء ذلك الاختيار الذى يتصوره العقل ، لأنه اختيار قوامه ضرورة باطنة هى التى تحرك إرادتى إلى الفعل . ولا سبيل إلى فهم هذا الاختيار إلا إذا فهمنا المعانى التالية التى قد تبدو منفصلة متعارضة : « أنا اختار » ، « أنا أريد » ، « أنا ملزم » ، « أنا موجود » . وهذا معناه بعبارة أخرى أنه «ليس ثمة اختيار بدون تصميم ، ولا تصميم بدون إرادة ، ولا ارادة بغير الزام ، ولا الزام بغير وجود » .[٢] — فهل يكون معنى هذا

---

(١) P. Ricoeur : «Gabriel Marcel et Karl Jaspers». p. 241.

(٢) K. Jaspers : "Philosophie", II, p. 139 (cité par M. Dufrenne & P. Ricoeur : "Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence", p. 150

فى نهاية الأمر أن الحرية القصوى والضرورة القصوى شىء واحد ؟ هذا ما يجيب عليه يسبرز بالنفى ، فإن الضرورة هى نفسها مصنوعة من نسيج الحرية ، وبالتالى فإنه لا سبيل إلى إدراكها موضوعياً . وعلى ذلك فإن كل اختيار لا يمكن أن يتحقق بدون مخاطرة أو مجازفة ، لأنى لا أعرف مطلقاً من أنا على سبيل اليقين . وإذن فإن إخلاص المرء لذاته ينطوى دائماً على عنصر مخاطرة ، ما دام كل تصميم نتخذه لا يخلو من مجازفة ، ولا يمكن تبريره تبريراً مطلقاً . وعلى كل حال ، فإن الحرية الوجودية (على نحو ما يتصورها يسپرز) ليست حقيقية إلا لأنها تستند إلى الضرورة — ولكن هذه الحرية محدودة لأنها تصطدم بضرورة خفية باطنة فى وجود الذات الحرة نفسها . حقا إنى أختار الموجود الذى أريد أن أكونه ، ولكن لا يجب أن ننسى أنى أيضاً أختار الموجود الذى أنا كائنه ، أعنى ذلك الموجود الذى هو وليد أصلى « mon origine » وسائر اختياراتى mes choix السابقة . فهل نقول إن هذا « المصير » الذى يعارض الحرية هو نفسه من خلق الحرية ، بحيث تكون الحرية قادرة على كل شىء ، حتى على معارضة الضرورة ؟ يبدو هنا أن يسپرز يريد أن يمضى إلى حد أبعد من هذا ، فإنه يذهب إلى أن الذات (أو الأنا) الأصلية تنطوى على شىء لا يقع تحت طائلها ، كما يظهر من كلمة « الأصل » نفسها . فالذات لم تخلق نفسها ، وحريتها هى شىء قد وُهِبَ لها ، دون أن يكون فى وسعها أن تخلقه . وهذا هو معنى عبارة يسپرز « إنى لا أكف عن خلق نفسى ، ولكننى مع ذلك لست خالق وجودى » . فى وجودى شىء ليس من خلقى ؛ وحيث أوجد حقاً ، أى حيث أوجد بأكملى ، فأنا لست مجرد ذاتى . وهكذا ينتهى يسپرز إلى القول بأنى قد أعطيت لذاتى (إن صح هذا التعبير) ، لأن حريتى قد منحت لى من الخارج ، فأنا لا أوجد إلا بذلك « الآخر » l'autre الذى هو أصل وجودى وصميم ذاتى ؛ والذى هو منى بمثابة المبدأ المتعالى ma transcendance . وليس للحرية من غاية فى النهاية

سوى أن تفنى فى تلك الحقيقة المتعالية (التى تـكشف عن حدود الحرية ، وعن كيانها الغامض)(١) .

١١ — يمكننا الآن أن نشير إلى نظرية لافل فى الحرية ، من حيث صلتها بالضرورة . وهنا نجد أن لافل — مثله فى ذلك كمثل يسبرز — ينـكر أن تـكون الحرية مطلقة ، لأنه لما كانت الحرية الإنسانية مجـــرد مشاركة participation ، فإن ما فى العالم من ضرورة nécessité لا بد أن يكون بمثابة حدود limites لا تستطيع الحرية أن تعدوها . أما الذين ينـكرون وجود الحرية أصلا فهم فى نظر لافل أولئك الذين يشتهون أن تـكون قدرتنا مطلقة ، وتبعاً لذلك فإن إنـكارهم للحرية ليس إلا شكاة مبعثها أننا لا نملك قدرة لا حد لها . بيد أن هؤلاء ينسون أن حريتنا إنما تقوم على أساس من الضرورة نفسها ، لأن النشاط الإنسانى لا يمكن أن يتحقق إلا فى عالم محدود علينا أن نغالب عوائقه وأن ننتصر على ما فيه من عقبات . فالفعل الإنسانى يفترض دائماً مادة تمارس فيها الإرادة نشاطها ، ومقاومة تجتهد فى أن تتغلب عليها ، ولولا ذلك لما كان للحرية الإنسانية أى معنى . حقاً إنه لا سبيل إلى استخلاص الحرية من الضرورة ذاتها ، ولـكن نشاط الحرية إنما يبدأ حينما تتخذ من الضرورة نقطة بدء تستند إليها فى فعلها . بيد أن الحرية الحقيقية لا تلبث أن تمضى قدماً نحو مشاركة الفعل المحض l'Acte pur ، فتتخلف وراء ظهرها تلك الضرورة ، كأن هذه مجرد أثر تتركه الإرادة الحرة خلفها ،

---

(١) Ibid, pp. 151 - 152 . (cf. également P. Ricoeur : ouvr . cité «Trancendance et Liberté » pp. 256 - 261.)

أو مجرد تاريخ يروى لنا قصة نقائصها وسقطاتها [1] .

ويمضى لافل إلى حد أبعد من ذلك فيقول فى موضع آخر إن الضرورة والحرية ليستا حدين متعارضين ، بل هما حدان متماسكان يعبران عن حقيقة واحدة . ذلك لأن العالم (فى نظر لافل) كل متماسك ، أجزاؤه لا تستطيع أن تنهض بذاتها أو أن تكتفى بنفسها ، ولكنها تتمتع باستقلال حقيقى حينما تجىء فتأخذ مكانها فى هذا الكل الشامل . ومعنى هذا أن الجزء الواحد يعانى ، من حيث هو جزء ، ضغط سائر الأجزاء الأخرى ، ولكنه يشارك فى استقلال الكل حينما يعمد إلى الاتحاد به . وإذن فان الجبرية والحرية إنما هما الوجه المادى والوجه الروحى للاستقلال الذاتى « autonomie » الذى يميز الكل [2] .

أما إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظرنا الإنسانية فسنرى أن الحرية ليست مجرد اختيار choix ؛ لأنه ربما كانت الحرية فى أعلى صورها مجرد تعبير عن ضرورة باطنة تحقق فعلها فى سهولة ويسر . ولكن يجب أن نحذر من الخلط بين هذه الضرورة وبين الضرورة العلية ، أو ضرورة الطبيعة ، لأننا هنا بصدد ضرورة باطنة تخلق فيها الفاعلية أسباب نشاطها ومبررات أفعالها دون أن تكتفى بتقبلها من الخارج أو الوقوع تحت تأثيرها بشكل سلبى . وهذا الخلق الباطن لبواعث أفعالنا هو بلا شك أكمل صورة من صور الفعل الحر ، فإن من المؤكد أن المرء لا يكون عبداً إلا إذا كان مضطراً لأن يعمل

---

(١) L. Lavelle : "De l' Acte", p. 198.

(٢) L. Lavelle: "La Présence Totale". Aubier, Paris, 1934, p. 225.

بمقتضى علل خارجية تقهره على الفعل . وهذا هو السبب فى أن الشر ينحصر دائما عندنا فى خضوع الإرادة للغواية ، وهو ما نعبر عنه بقولنا إن الإرادة قد أصبحت أسيرة للطبيعة . وإذن فإن من الممكن اعتبار الاختيار بمثابة دلالة على نقص الحرية وكمالها فى الآن نفسه : فهو يدل على كمالها حينما نتصور الحرية على أنها معارضة للقسر الخارجى ، وهو يدل على نقصها حينما ننظر إلى ما فى الاختيار من تردد بين الممكنات المختلفة التى لم يستطع بعد واحد منها أن يستأثر بالقيمة «valeur» . بيد أن الاختيار هو الشرط الضرورى لتلك الحرية الإنسانية التى لا بد أن تلزم نفسها فى نطاق العالم ، فان حريتنا فى منتصف الطريق بين ضرورة « الأحسن » الذى تنزع إليه ، والتى لا بد أن تمحو فى الله كل ما لها من استقلال ذاتى ، وبين ضرورة « الواقع » التى لا بد لها أن تعمل على معارضتها والدفاع عن نفسها بإزائها ، حتى لا يمحى استقلالها الذاتى فى باطن الطبيعة . وإذن فان ما يميز الحرية الإنسانية (فى نظر لافل) إنما هو أنها تبدو لنا دائما كاختيار بين ضرورتين . وهذا الاختيار نفسه رهن بتقبلنا أو رفضنا للقيمة التى هى سر الحرية [1] — بيد أن على الحرية فى النهاية أن تنزع نحو شىء يمثل قيمة مطلقة غير مشروطة ؛ وعندئذ لن يكون ثمة اختيار بين أطراف متعددة ، بل تنعدم فكرة الاختيار ، وتصبح الحرية — على حد تعبير لافل — هى القيمة الفاعلة ذاتها «la valeur agissante» .

والواقع أن الفعل الحر ليس دائماً وليد اختيار إرادى مقصود ، بل نحن نشعر أحياناً بأن علينا أن نتخطى مجال الاختيار لكى ننفذ إلى عالم الحرية

---

(١) Lavelle: "Traité des Valeurs," t. 1., Paris, 1951 P. U. F., p. 428.

بمعنى الكلمة حيث يكون الفعل الحر إنما هو ذلك الذى لا نستطيع أن نفعل سواه ، أعنى ذلك الفعل الذى يعبر تعبيراً جوهرياً عن حقيقتنا الباطنة . فالفعل الحر بهذا المعنى لا يفهم على ضوء فكرة الإمكانية possibilité، بل بالأحرى على ضوء فكرة الضرورة . ولكن الضرورة هنا ليست ضرورة عقلية ، بل هى ضرورة حية ، أو ضرورة وجودية .

ولعل هذا هو السر فى أن كثيراً من الشخصيات الكبيرة العاملة (كما لاحظ وليم جيمز)[1] كانت تؤمن بالقضاء والقدر ، فكانت تربط حريتها بمصير محتوم ، ولا تتصور وجودها إلا على أساس من الضرورة .. وقد يكون فى وسعنا أن نقرب من هذه النزعة ما ذهب إليه جبريل مارسل من أن الحرية ليست مجرد اختيار ، فإن الأفعال الإرادية ليست دائماً تلك الأفعال التى نحققها بصعوبة أو التى تصطدم بعوائق باطنة يلزم التغلب عليها ، بل الفعل الإرادى حقاً إنما هو ذلك الذى يتحقق فى سهولة ويسر[2] .

فهل يكون معنى هذا أن الحرية تختلط فى نهاية الأمر بالضرورة ؟ هذا مايجيب عليه الفيلسوف الروسى برديف Berdiaeff بقوله إن من الواجب أن نفرق بين صورتين مختلفتين من الحرية : حرية قاصرة mineure لامعقولة ، وحرية راشدة majeure معقولة . والإنسان فى نظر برديف

---

(١) يخص وليم جيمز بالذكر هنا محمداً ونابوليون ، لأنهما فى نظره أقوى شخصيتين آمنتا بالقدر واعتقدتا بالمصير .

(٢) cf. J. Wahl . «Traité de Métaphysique», p. 547.

موزع بين حرية سيئة هى تلك الحرية القاصرة التى يمكن تسميتها بالحرية الصغرى ، وبين ضرورة حسنة هى بعينها تلك الحرية الكبرى التى سميناها بالحرية الراشدة . حقاً إن الفلاسفة قد دأبوا على أن يخلطوا بين الحرية وبين الخضوع للعقل — أى الضرورة — ولكن الحرية إذا استحالت إلى مجرد خضوع للعقل أصبحت حرية سيئة . فوقف الإنسان إذن ينحصر فى اختيار واحد من أمرين : فإما حرية سيئة ، وإما ضرورة حسنة . والحرية الأولى قد تقودنا إلى الخضوع للأهواء خضوعاً أعمى ، بينما تفضى بنا الحرية الأخرى إلى الوقوع تحت نير العقل ؛ فنحن بإزاء حريتين من شأنهما فى النهاية أن تفضيا بنا إلى إنكار الحرية .

والإنسان الطبيعى ينتقل من الحرية الأولى إلى الثانية ، ثم يعود فينتقل من الثانية إلى الأولى ، دون أن يدرى أن فى كلتا الحريتين سما باطنا هو الذى يخنق الحرية فى هذه وتلك . فالحرية إذن تنطوى على علة هلاكها . وليس من سبيل لإنقاذها إلا إذا كان ثمة حرية أخرى تستطيع أن توفق بين الحرية السيئة والضرورة الحسنة ، وهذه الحرية الجديدة — فى نظر برديف — هى « الحرية المتعالية » التى يقدمها لنا الدين ، والتى توصلنا إليها الحياة الروحية الصحيحة[١] .

١٢ — من كل ما تقدم يمكننا أن نحكم بأن الحرية تتأرجح بين العدم والوجود ، لأنها تنطوى فى صميم وجودها على مبدأ هدام قد يكون من شأنه فى النهاية أن يقضى عليها . وهذا هو السبب فى أن فيلسوفا مثل يسپرز

---

(١) Ibid , pp. 545 - 546. (N. Berdiaeff : «De L' Esclavage et de la Liberté de l' Homme» .)

قد ذهب إلى أنه من المستحيل للحرية أن تتحقق تماما أو أن تدعم وجودها على أسس قوية ثابتة . ونحن نجد عند هيجل أيضا فكرة مماثلة ، إذ نراه يقرر أن الحرية المطلقة سلب محض ، أعنى أنها عدم وموت . فالحرية فى نظره لا يمكن أن تكون شيئا إلا بذلك الوجود الذى تصونه وتحافظ عليه ، منكرة إياه فى الآن نفسه[1] . وهكذا ينتهى كثير من الفلاسفة إلى القول بأن فكرة الحرية ليست سوى فكرة سلبية تقوم على جدل ملتبس قوامه الإثبات والنفى ، مما يجعل من الصعوبة بمكان أن نحاول تعريف الحرية أو أن نحدد صلتها بالضرورة .

ولكن هل تعنى الحرية دائما إنكار الضرورة ، كما توهم كثير من فلاسفة الحرية ؟ إن نظرة سطحية إلى الوقائع قد تقودنا إلى الاعتقاد بأن ثمة تعارضا مطلقا بين الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن ندخل فى نطاق علم النفس فكرة بور Bohr عن التكامل (أو التكميل) complémentarité ، بمعنى إمكان تكوين « مركب » synthèse واحد من النظرية التموجية والنظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشاط الإنسانى نفسه ، بقصد الوصول إلى مركب مماثل تأتلف فيه الحرية والجبرية .

حقا إن الحرية والجبرية فى الظاهر على طرفى نقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث أن إنكار الواحدة منهما لابد أن يؤدى إلى إنكار

---

(١) cf. Kojève : « Introduction à la lecture de Hegel » , Gallimard, 1947, p. 556 ; (cité par J. Wahl : ouvr. cité, p. 546.)

الأخرى ، فنحن نلاحظ أولا أن الجبرية شرط أساسى لممارسة الحرية ، لأنه لن يكون فى وسعنا أن نتدخل فى مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعنى لو كان من الممكن أن يحدث فيها أى شىء كائنا ما كان . وكلنا يعرف أنه من الأيسر للمرء أن يمضى حيثما شاء راكباً سيارة كل حركاتها محددة ، من أن يمتطى جواداً عليه أن يخشى نزواته وأن يعمل حسابا لتلقائيته .

ولكن يجب أن نلاحظ من جهة أخرى أن الحرية شرط أساسى لوجود الجبرية ، فإن فكرة الجبرية ليست من معطيات données التجربة المباشرة ، بدليل أننا لا نلتقى فى مستوى تجربتنا العادية إلا بالصدفة والإمكان والاتفاق . ولكننا نحاول السيطرة على الأشياء ، ونجتهد فى أن نتحكم فى الطبيعة ، ولهذا فإننا نعمل على اكتشاف الروابط الثابتة التى تتكون منها القوانين ، حتى نتمكن من تحقيق مقاصدنا الحرة . وإذن فإننا ما كنا لنكتشف قوانين العالم المادى لو أننا لم نكن أحراراً . ومعنى هذا أن الجبرية والحرية تعبران فى الحقيقة عن مظهرين متماسكين من مظاهر النشاط الإنسانى ، لأن كلا منهما تكمل الأخرى .

إن كثيراً من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصاناً ، ولكننا سنرى فى نهاية هذا البحث أن الحرية الإنسانية لا تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسعياً متواصلا . فنحن لا نتصور الحرية على أنها منحة أو هبة فحسب ، بل هى عندنا أيضاً فعل واكتساب . ومن الواجب أن نميز فى داخل تلك الحركة الصاعدة التى بمقتضاها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كإنسان حر بمعنى الكلمة ، مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة

التحرر libération ، ومرحلة الحرية liberté . فهناك إذن نوعان من الحرية : حرية سالكة ، وحرية واصلة ، أو على حد تعبير برادين M. Pradines « إرادة محررة» volonté libérante ، و «إرادة حرة» volonté libre .(١)

فإذا ما رجعنا الآن إلى التاريخ التكويني للحرية ، وجدنا أن حياة الطفل تخضع فى بدايتها للجبرية التى تتحكم فى الحيوان ، لأن مبدأ اللذة هو الذى يقود سلوك الطفل ؛ حتى إذا ما تفتح ذهن الطفل يوماً لاعتبارات أخرى غير اعتبار اللذة الشخصية المباشرة ، فاستطاع أن يقول « لا » لميوله الدنيئة ، كانت هذه هى لحظة « الحرية » فى تاريخ نموه النفسى والخلقى ، على اعتبار أن الحرية هنا هى اللاحتمية أو انعدام الجبر indéterminisme . فالطفل الذى كان حتى الآن مأخوذاً بسحر المحسوس ، يجد نفسه منذ تلك اللحظة قادراً على اختيار بعض القيم الروحية ؛ وهكذا نراه يتحرر تدريجياً من عبوديته الأولى عن طريق تصميماته المتعاقبة التى تجيء وليدة لاعتبارات عقلية .

وإذن فإن النشاط الإنسانى فى هذه المرحلة لا يكون حراً إلا إذا كان محرراً ؛ والعبد الحقيقى فى هذه الحالة إنما هو ذلك الذى يؤثر أن يظل رازحاً تحت نير عبوديته ! ولكن الحرية هنا ليست « حرية واصلة » (إن صح استعمال هذا التعبير الصوفى) بل هى بالأحرى « حرية سالكة » .

ولهذا فإن وظيفة الحرية فى هذه المرحلة أن تعمل على تحرير

---

(١) cf. M. Pradines : «Traité de Psychologie Générale».
P. U. F., Paris, 1947 , t. 11., p. 395.

الفردية ، وهو ما يتطلب فى العادة صراعاً مستمراً وجهاداً شاقاً ضد الذات نفسها(١) .

بيد أن الصراع من أجل التحرر يفضى فى نهاية المطاف إلى حرية حقيقية ، أى إلى « حرية واصلة » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنما المرء قد أصبح روحاً أو عقلا خالصاً. وفى هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو اللاحتمية ، إذ أن أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لابد بالضرورة أن يتحقق . بيد أن هذه الضرورة لا تنطوى على أى قسر contrainte ، لأن العقل لا ينزع إلى شىء بقدر ما ينزع إلى تحقيق نشاط عقلى .

وهكذا نرى أن تطور العقل لابد أن يفضى فى النهاية إلى تحقيق ضرب من الهوية identité بين الحرية والجبرية ، ما دامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة . ولكن الملاحظ أننا نظل دائماً بعيدين عن هذا المثل الأعلى (الذى هو أقصى حد للحرية) ، لأن حريتنا تنطوى دائماً على شىء من اللاتحدد أو اللاحتمية ؛ فليس فى استطاعتنا إذن أن نصل إلى مرحلة الحرية الكاملة ، بل لابد لنا باستمرار من أن نعمل على تحرير ذواتنا ، دون أن يكون فى وسعنا أن نفرغ نهائياً من عملية التحرر . ولكن الإنسان الذى يقطع شوطاً فى هذا السبيل ، لابد أن يشعر بأنه قد تحرر جزئياً ، وهذا الشعور نفسه هو الذى يسمح له بأن يختبر تلك الحالة النفسية التى فيها تشعر الذات المتحررة بأنها لم تعد مقيدة ، مع شعورها فى الوقت نفسه بأنها تعمل وفقاً لضرورة عقلية .

---

(١) P. Foulquié : «La Volonté», P.U.F, 1949., pp 72—73.

وهكذا نرى أن الحرية لا تنحصر فى مجرد الاختيار بين الأثرة وحب الغير ، بل قد تنحصر حرية الكائن العاقل فى شعوره بأن ليس فى وسعه أن يختار سوى حل واحد لتلك المشكلة الرياضية التى يجب عليه أن يحلها . ولكننا فى كلتا الحالتين نشعر بأننا أحرار ، وشعورنا بالحرية يتناسب تناسباً طردياً مع شعورنا بأننا نعمل وفقاً لضرورة عقلية . بيد أن الحرية الأولى هى فى الحقيقة حرية شاقة ، مترددة ، غير واثقة من نفسها ، بينما الحرية الثانية لا تنطوى على أى جهد ، أو تردد ، أو صراع . وحياتنا النفسية ليست سوى سعى متواصل للانتقال من هذه الحرية إلى تلك .

وعلى كل حال ، فإن فى وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة تعارض مطلق بين الحرية والجبرية ، كما قد نتوهم لأول وهلة . وحتى لو سلمنا بأن الحرية مطلقة (كما يقول بعض الوجوديين من أنصار الحرية) فسيكون علينا أن نبين معنى تلك الحرية التى لا تعرف ارتباطاً ، ولا تقبل تحدداً ، ولا تعمل فى نطاق ! وعندئذ سنرى أن الحرية لا يمكن أن تتحقق على غير ما أساس ، بل لا بد لها من مجال تعمل فيه ، وأسس تقوم عليها . حقاً إن أنصار الحرية المطلقة يربطون بين الحرية واللامعقول ، ولكننا سنرى (عند نقد هذه النظرية فيما بعد) أن الفعل الحر ليس فعلا تعسفياً أو واقعة لا معقولة absurde بل هو أولا وبالذات فعل معقول . فهل يكون معنى هذا أن الإنسان يخضع لجبريتين مختلفتين : جبرية العلل causes (من حيث هو جسم) وجبرية الأسباب المعقولة les raisons (من حيث هو روح) ؟ هل نقول بأن الحرية ليست سوى الخضوع لضرورة العقل ، مع العمل على التحرر من جبرية العلل ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين الذين يريدون أن يمحوا كل تعارض بين الحرية والجبرية ، على أساس أن كلا منهما تكمل الأخرى ، كما تكمل الروح الجسد — فالروح فى البدء خاضعة لسيطرة الجسم ،

ولكنها إنما تتحرر حينما تفلت من جبرية المادة ، وتخرج على حتمية القوى الطبيعية . بيد أن الروح لا تكاد تهرب من هذه الجبرية حتى تقع فى جبرية أخرى ، وتلك هى جبريتها الخاصة ، جبرية البواعث . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تعنى انعدام كل حتمية ، بل هى تنحصر فى الاستعاضة عن جبرية بجبرية أخرى ، تحقيقاً لسيطرة العقل على المادة ، وضماناً لانتصار الروح على الجسد[1] .

ولكن أليس معنى هذا أن الجبرية شاملة ، ما دامت الحرية نفسها ليست سوى ضرب آخر من الحتمية ؟ وهل يكفى لفهم الحرية أن نقول إنها جبرية البواعث ، بينما تحكم حتمية العلل شتى الموجودات الطبيعية ؟ الواقع أن القائلين بالجبر يفترضون بطريقة أولية (سلفاً) أنه لا يمكن أن يحدث فى الوجود شىء دون أن يكون ضرورياً ، ولهذا فإنهم يستنتجون أن الفعل الإرادى نفسه ليس إلا فعلا محتوما ، وإن كانت آليته غير ظاهرة . ولكن التجربة نفسها لا تكشف لنا عن هذا المبدأ الحتمى ، بل نحن هنا بإزاء تعميم لا مبرر له ، إذ نجعل من منهجنا الرياضى فى النظر إلى الأشياء مبدأ عاما نحاول أن نطبقه على كل شىء ، فنعمد إلى استعمال منطق المبادىء والنتائج فى مجال لا تصدق عليه تلك الآلية الرياضية . حقاً إن العلماء قد دأبوا على أن ينظروا إلى الطبيعة بروح عالم الفلك الذى يعرف أن للأجرام السماوية قوانين صارمة لا تقبل تحولا ولا تخلفاً ، ولكن كيف نحكم بأن القانون الذى يتحكم فى العالم قانون رياضى ، لا قانون أخلاقى ؟ إنه لمن السهل أن ننظر إلى الطبيعة على أنها مجرد آلة كبيرة ، ولكن نظرة فاحصة إلى الكون قد تظهرنا على أن الطبيعة تاريخ ينطوى على محاولات وأخطاء ، ويكشف عن « دراما »

---

(١) Foulquié : « La Volonté », p. 74.

آلية قوامها الجهد المستمر نحو حياة أسمى وأفضل . وهكذا نجد أن كل من يحاول أن يتجاهل وجود الإرادة ، بدعوى أنها لا تدخل فى نطاق الرياضيات الكونية الشاملة ، فلن يكون فى وسعه أن يفهم من حركات الطبيعة شيئاً[1] . وفضلا عن ذلك ، فإن الطبيعة ليست حقيقة غفلا لا قبل لنا بالتأثير عليها أو التحكم فيها ، بل هى واقعة ديناميكية مرنة تتشكل بطابعنا ، وتستجيب لنشاطنا . وحينما يمارس الإنسان نشاطه فى الطبيعة الخارجية ، فإنه يغير من بيئته الاجتماعية ، ويعدل فى الوقت نفسه من طبيعته الإنسانية . وليس صراع الإنسان ضد الطبيعة سوى المظهر الواقعى لتلك الحرية البشرية الفعالة التى تريد أن تستند إلى الضرورة ، لكى تحرر البشر من أسر الجبرية الطبيعية . . . ومن هنا فإن العمل أو الإنتاج هو الكفيل وحده بتوطيد مملكة الإنسان فى الطبيعة ، والانتقال بنا من الضرورة إلى الحرية .

---

(١) _ Le Marié : «Essai sur la Personne», pp. 107 - 108.

الفصل الثالث

من الضرورة إلى الحرية

١٣ — رأينا أن التعارض المزعوم بين الحرية والضرورة إنما ينطوى على فهم خاطىء لمعنى « الحرية » . والحق أن الحرية الإنسانية ليست خلقاً من العدم ، أو قدرة إبداعية مطلقة ، بل هى — كما قلنا — اختيار عقلى يقوم على تقدير البواعث وفهم طبيعة المؤثرات . وإذا كان البعض قد توهم أن الأفعال الحرة أفعال عفوية لا ضابط لها ، ولا نظام يحكمها ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أن هذه الأفعال أفعال معقولة تستند إلى مبررات ، وتهدف إلى غايات ، وتربط ماضى الشخصية بحاضرها ومستقبلها . ومادام فى استطاعة الإنسان — بوصفه كائناً ناطقاً — أن يتفهم حقيقة أمر تلك القوى التى تؤثر على سلوكه ، فإن فى وسعه — إلى حد كبير — التحكم فى مجرى العوامل الخارجية والداخلية التى تحدد مصيره . وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الحرية الحقيقية إنما تمثل نضج الشخصية ، وتكامل القدرات الذاتية ، وتوافق الإنسان مع بيئته الداخلية وبيئته الخارجية على السواء .

ولا يمكن أن تتحقق الحرية بصورتها المتكاملة ، اللهم إلا فى ظل فهم حقيقى للمواقف البشرية ، وإدراك واع لدوافع السلوك البشرى . وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تتعارض مع المحاولات العلمية التى يضطلع بها أهل الدراسات

الإنسانية ، وإنما هي في حاجة ماسة إلى كل جهد علمي مخلص قد يبـذل في سبيل الكشف عن بعض خبايا المشكلة الإنسانية . ولن يتأتى للإنسان أن يتحرر من شتى مظاهر عبوديته ، سواء أكانت أمراضاً نفسية ، أم جرائم ، أم اضطرابات ، أم حروباً ، أم غير ذلك من مظاهر الشقاء ، اللهم إلا إذا نجح في الوقوف على أسبابها بطريقة علمية منظمة[1] .

ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نلحق الظاهرة النفسية بالعالم الطبيعي ، وكأن الحرية مجرد وهم من الأوهام التي سرعان ما يقضي عليها العلم ! وذلك لأن الواقعة السيكولوجية ليست مجرد قطاع في الطبيعة الفيزيائية ، بل هي تنطوي في صميمها على عنصر « مبادأة » ومسئولية أخلاقية . وآية ذلك أن الغضب أو الخوف لا يحدثان في شعوري كما تحدث أية ظاهرة جوية في السماء ، وكذلك الجبن أو الشجاعة لا يتسجلان في طبيعتي مرة واحدة وإلى الأبد على نحو ما يدخل الوزن النوعي مثلا في تعريف الجسم الكيماوي . وإنما يتوقف عليّ — وفقاً لخبراتي الماضية ، وبيئتي الخاصة وما إلى ذلك — أن أستسلم لدواعي الاباحية والعربدة ، أو أن أسمو بنفسي إلى مستوى الشهامة والبطولة .

والفكرة الموجودة لدينا عن أنفسنا تؤثر على مستقبلنا تأثيراً عميقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نحكم على أنفسنا دون أن نغير من أنفسنا . فأنا إذا تصورت نفسي (مثلا) جباناً بطبعي ، فإنني عندئذ إنما أمهد إلى تبرير شتى أفعالي الدنيئة سلفاً ، وكأنني أمهد الطريق لنفسي من أجل ارتكاب ما أريد من الأعمال الخسيسة . وأنا حين أتصور نفسي غضوباً

---

(١) زكريا ابراهيم : « الثقافة الاجتماعية » ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦١ ، ص ٩٩ .

بطبعى ، فإنى أغلق السبيل أمامى من أجل التحكم فى أعصابى أو تملك زمام نفسى وكأننى أستسلم منذ البداية لنزواتى ، وأبرر سلفاً شتى مظاهر خرق واندفاعى .

وتبعا لذلك فإن كل معرفة ـ فى ميدان علم النفس ـ إنما هى منذ البداية فعل أو عمل . وهذا هو السبب فى أنى لا أستطيع أن أدرس ذاتى ، أو أن أحدد طبيعتى ، دون أن أغير ما بنفسى ، أو دون أن أدفع بمستقبلى فى هذا الاتجاه أو ذاك ، سواء أكان ذلك من أجل التنصل من المسئولية ، أم من أجل الحيلولة بينها وبين اختلاق المعاذير سلفا . ولعل هذا ما عناه هوسرل حينما قال إن علاقة الشعور بموضوعه — فى العلوم الإنسانية — ليست علاقة واقعة خارجية بواقعة أخرى خارجية مثلها ، أو علاقة حقيقة موضوعية مستقلة بحقيقة أخرى موضوعية مستقلة مثلها ، بل ربما كان القانون الأسمى الذى يحكم شتى الملاحظات فى مضمار الدراسات السيكولوجية هو أن المعرفة ليست واقعة ، بل فعلا . ومعنى هذا أن المعرفة السيكولوجية لا يمكن أن تدع موضوعها كما هو ، دون أن تقربه ، أو أن تمسه ، بل هى لا بد من أن تعدله وتحور منه[1] .

ومهما يكن من شىء ، فإن الفعل الحر ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذى يصدر عن تعسف أو اندفاع أو هوى أو إرادة هوجاء ، بل هو هذا الفعل الواعى المستنير الذى يصدر عن فهم ، وتدبر ، وتعقل للأمور . وكثيراً ما يكون السلوك الحر ثمرة لوعى مستبصر يفهم صاحبه قوانين الأشياء ،

---

(١) cf. B. Garaudy :"Perspectives de L' Homme.", P.U.F. 1959, p. 24

ويكيف تصرفاته مع الضرورات الخارجية . وليس يكفي أن نقول إن الحرية الصحيحة تفترض دائما ضرباً من التنظيم العقلي ، وتقوم باستمرار على فهم حقيقي لبواعث السلوك ، بل ينبغي أن نضيف إلى هذا أيضا أن الحرية الصحيحة هي حليفة التفكير الصائب والتقدير السليم . ولعل هذا ما عبر عنه جون ديوي حينما كتب يقول : « إن الطبيب أو المهندس لا يكون حراً في أفكاره أو تصرفاته اللهم إلا بقدر ما يكون على علم بما هو بصدده . وربما كان في وسعنا هنا أن نعثر على المفتاح الوحيد لكل حرية كائنة ما كانت » . فالصلة وثيقة بين الحرية والتفكير — كما سنرى فيما بعد — لأنه على قدر ما يفكر الإنسان يكون حظه من الحرية .

١٤ — والواقع أن الحرية الحقيقية لا تنحصر في خلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، وإنما هي تنحصر في معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة ، بطريقة منهجية مرسومة . ولم يتحرر الانسان من أسر الضرورات الخارجية ، إلا حينما زادت معرفته بقوانين الطبيعة . وبعد أن كان الانسان في مستهل التاريخ الكوني مجرد ألعوبة في أيدي القوى الطبيعية الغاشمة ، أصبح الانسان الحديث (أو كاد) سيداً للكون كله . واليوم ، أصبحنا نرى إنسان القرن العشرين يستخدم معرفته للحتمية الكونية في تحرير ذاته ، وصرنا نشهد البشر يستغلون قوانين الطبيعة لتدعيم مملكة الانسان ، ويتخذون من « الضرورة الكونية » أداة لتحررهم . وليس من شك في أن حرية الانسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية ، وقدراته الفنية ، واختراعاته الآلية ، فأصبحنا نراه اليوم يحيل « العوائق » نفسها إلى « وسائط » ، بالالتجاء إلى بعض الأساليب التكنيكية الفعالة . ومعنى هذا أن تحرر الانسان لا يستلزم معجزات تقضي على قوانين الطبيعة ، أو تلغي نظام الأشياء ، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة ، من أجل العمل على تحقيق أهداف الانسان .

ولنضرب لذلك مثلا فنقول : إن السفينة الشراعية التى تريد أن تتفادى التيار ، تتحايل على الرياح المضادة ، فتتقدم فى اتجاه لولبى ، مستخدمة قوى الرياح من أجل السير فى اتجاه مضاد لتلك الرياح . ومن هنا فإن البحار الذى يريد أن يتقدم بسفينته ليس فى حاجة إلى معجزة حتى يغير من اتجاه الرياح ، وإنما حسبه أن يستخدم القوانين الطبيعية بوعى وتبصر ، لكى يتسنى له أن يشق طريقه فى الاتجاه الذى يريده . ولا يمكن أن تتوافر لنا الحرية ، اللهم إلا إذا تأتى لنا أن نسيطر على أنفسنا ، وأن نتحكم فى العالم الخارجى . ومثل هذه السيادة الإنسانية لابد من أن تجىء على أعقاب معرفة دقيقة بقوانين الطبيعة الضرورية . ولو أن العالم الطبيعى كان خالياً تماما من كل حتمية ، أو لو أنه كان مسرحاً دائماً لسلسلة مستمرة من المعجزات ، لما وجد الفعل البشرى نقطة ارتكاز يقوم عليها أو يستند إليها ، ولكننا نحن البشر مجرد عبيد تحت رحمة تقلبات الكون ونزواته !

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الجماعة : فإن مجتمعاً بلا قوانين ، لن يكون مجتمعاً حرا ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، بل سيكون مجتمعاً فوضوياً يسحق قويه ضعيفه . وما دام فى المجتمع قوى وضعيف ، فستكون الحرية دائماً أداة للجور والطغيان ، وسيكون القانون دائماً أداة للتحرير والتنظيم . وربما كان الأصل فى شتى التصورات الخاطئة للحرية هو هذا الخلط المستمر بين الحرية والفوضى ، وكأن الإنسان الحر إنما هو ذلك الموجود الأخرق الذى يتصرف دون أدنى باعث على الإطلاق ! ولكننا إذا عرفنا أن الإنسان موجود تاريخى يعمل فى صميم الواقع ، وأنه يستخدم كل ما لديه من معارف فى سبيل التأثير على الطبيعة ، أمكننا أن نربط الحرية بالتفكير ، فنقول إن الإنسان حر لأن لديه القدرة على التحكم فى الطبيعة ، والسيطرة على تاريخه الخاص ، وتوجيه فعله بالاستناد إلى فكرة «الكل» أو «المجموع» . ولعل هذا ما عناه هيجل حينما قال « إن الحرية هى معرفة الضرورة ».

ولكن الحرية لا تقف عند هذا الحد ، بل هى أيضاً عملية الخلق التى تقوم على تلك المعرفة . والواقع أنه إذا لم تظهر الحرية محمولة على أعناق الضرورة ، وكأنما هى الزهرة التى يحملها الساق ، فإنها لن تكون إلا حرية تعسفية لا قيمة لها . وقد عبر هيجل مرة أخرى عن هذه الحقيقة حينما كتب يقول : « إن الحرية قد توجد أيضاً على صورة حرية مجردة لا أثر للضرورة فيها ، ولكن هذه الحرية الكاذبة إنما هى التعسف بعينه ، ومن ثم فإنها — على وجه التحديد — مناقضة لذاتها تماماً ، لأنها بمثابة تسلسل لا شعورى ، أو مجرد صورة وهمية من صور الحرية ، أو هى بالأحرى مجرد حرية صورية محضة[1] » . ولئن كان كثير من فلاسفة الحرية قد تحدثوا عن الفعل ، والاختيار ، والمشروع Projet ، إلا أن الفعل الحر قد بقى عندهم « فعلا تعسفيا » يقوم على مجموعة من المظاهر الخارجية والأوهام الفردية ، دون علاقة مباشرة بالقوانين الدفينة الباطنة فى صميم التطور البشرى . وليس من شك فى أن كل حرية تريد أن تتحدد خارج نطاق التاريخ ، لابد بالضرورة من أن تبقى عاجزة ، فيكون الفشل حليفها فى النهاية .

١٥ — وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند نظرية الماركسية فى الحرية : فإن هذه النظرية تربط الحرية بالضرورة ، وتأبى إقامة أى تفرقة بين الحرية الميتافيزيقية ، والحرية السياسية ، وتتصور أنه لا يمكن أن تكون ثمة حرية انعزالية على الإطلاق . وليست الحرية الحقيقية — فى نظر الماركسيين — هى ذلك الحلم الذى طالما راود البشر بأن تجىء أفعالهم مستقلة عن قوانين الطبيعة ، بل هى عبارة عن معرفة لتلك القوانين ، مع نشاط فعال من أجل الاستفادة من تلك القوانين عن طريق استخدامها لتحقيق بعض الأهداف

---

(١) Hegel : « Science de la Logique » t. 11., pr. 563.

المعينة . ولا تصدق هذه الحقيقة على قوانين العالم الخارجي فحسب ، بل هي تصدق أيضاً على تلك القوانين التي تتحكم في حياتنا الجسمية والعقلية على السواء . وحينما يتحدث بعض فلاسفة الماركسية عن حرية الإرادة ، فإنهم لا يعنون بهذا المصطلح سوى عملية اتخاذ تصميمات تكون وليدة دراية حقيقية بالموضوع . وتبعاً لذلك ، فإن الحرية ليست سوى القدرة على التحكم في أنفسنا ، وفي الطبيعة الخارجية ؛ وهي تلك القدرة التي تقوم على معرفة بالضرورة الطبيعية[1] . ولا يؤمن دعاة الماركسية بوجود تعارض جوهري بين « الحرية » و « الضرورة » ، بل هم يقولون مع هيجل إن الحرية إنما تعني في صميمها الشعور بالضرورة . وهذا هو السبب في أن مؤرخي الماركسية قد اعتادوا القول بأن « المادية الجدلية » مذهب حتمي يؤمن بالضرورة المطلقة ، في حين أن دعاة الماركسية أنفسهم يصرون على القول بأنهم يؤمنون بالحرية ، ولكنهم يؤكدون أن الحرية عندهم إنما تعبر عن تلك الإمكانية التي نستطيع بمقتضاها أن نجعل قوانين الطبيعة فعالة مثمرة . ولئن كان الإنسان — في رأيهم — محكوماً بقوانينه الخاصة ، إلا أن لديه شعوراً بتلك القوانين ، وهذا الشعور نفسه هو المظهر الحقيقي للحرية البشرية على نحو ما ينبغي أن نفهمها .

ولهذا يقرر الماركسيون أنه ليس أمعن في الخطأ من أن نتصور الحرية على أنها خرق للقوانين الطبيعية وانفصال تام عن الضرورة الكونية ، فإن مثل هذه الحرية المزعومة إن هي إلا وهم من أوهام أولئك الميتافيزيقيين الحالمين الذين لا يعترفون بالعلم ، ولا يقيمون وزناً للعلاقة الوثيقة التي تجمع بين الإنسان والطبيعة .

---

(١) F. Engels : « M Duhring bouleverse La Science. », t. 1, Bracke, 1946, P. 171.

« أما الماركسية — فيما يقول ستالين — فإنها تنظر إلى قوانين العلم ، سواء أكانت قوانين العلم الطبيعى ، أم قوانين الاقتصاد السياسى ، باعتبارها انعكاساً لعمليات موضوعية تتحقق فى استقلال عن إرادة الإنسان . وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف تلك القوانين ، أو أن يتوصل إلى معرفتها ، أو أن يقوم بدراستها ، أو أن يعتمد عليها فى نشاطه العملى ، مستخدماً إياها لتحقيق مصالح المجتمع ، ولكنه لن يستطيع أن يلغيها أو أن يحور منها »[1] . ومعنى هذا أن الإنسان — فى رأى دعاة الماركسية — لا يحيا بمعزل عن الطبيعة أو فى استقلال عنها ، بل هو كائن طبيعى بشرى يخضع للقوانين الطبيعية والاجتماعية ، ويتأثر بكل ما يترتب عليها من نتائج ضرورية حتمية . وحرية البشر إنما تتوقف على مدى معرفتهم بتلك القوانين ، ودرجة علمهم بما يترتب عليها من نتائج . وقد نتوهم أن الحرية البشرية هى فى صميمها استقلال عن دائرة العلية ، وتخلص من سطوة الضرورة ، ولكن الحرية الحقيقية إنما تقوم على فهم العلية ومعرفة الضرورة . ولو لم تكن الأشياء خاضعة لقوانين ، بل لو لم تكن هناك ضرورة موضوعية فى الطبيعة والمجتمع على السواء ، لما كان فى وسعنا أن نتخذ تصميمات معينة ، أو أن نحقق أفعالا محددة . . . وإذن فليس يكفى أن نقول إن الضرورة الكونية هى الشرط الأول لكل حرية بشرية ، بل لا بد لنا أيضا من أن نضيف إلى ذلك أن درجة حريتنا تتناسب طرديا مع درجة معرفتنا بتلك الضرورة[2] .

... إن الكثيرين ليتصورون الحرية من وجهة نظر فردية صرفة، فيقولون

---

(١) J.Stalin: « Economic Problems of Socialism in USRR.» P. 171.

(٢) M. Cornforth : „Dialectical Materialism „vol. III. 1954. P. 209.

إنها مطلقة ، وكأنما هي لا بد من أن تكون كل شيء ، وإلا فإنها لن تكون شيئاً على الإطلاق ! وأما دعاة الماركسية ، فإنهم يقولون إن للحرية درجات : إذ قد يكون فعلنا قائماً على معرفة تجريبية بالصدف التي يبدو في الظاهر أنها سائدة على سطح التاريخ ، أو قد يكون فعلنا قائماً على معرفة بالضرورة الباطنة العميقة التي ليست «الصدفة» منها سوى مجرد تعبير سطحي. وبين هذين القطبين من المعرفة توجد ضروب لا حصر لها من المعارف المختلفة ، وبالتالي فإن هناك ما لا نهاية له من درجات المسئولية . ولكن المهم أنه ليس هناك — في نظر الماركسية — صدفة بحتة ، كما أنه ليس ثمة « معقولية » ثابتة متحجرة ذات بداهة هندسية ، بل هناك قانون ذو اتجاه عام ، نقترب منه كثيراً أو قليلا ، فتتحدد درجة مسئوليتنا وفقا لمدى اقترابنا منه . ومعنى هذا أن المسئولية البشرية إنما تتجلى عبر تلك الطرق الملتوية المعقدة التي تمضي من قطب الواقع « في ذاته » ، إلى قطب الحقيقة الموجودة « من أجلنا » .

بيد أن الماركسيين لا يؤمنون بأن المعرفة هي السبيل إلى تحقيق الحرية البشرية فحسب ، بل هم يقولون أيضا إنه لا بد للنشاط البشري من العمل على تضييق دائرة الصدفة أو الاتفاق ، وذلك بتوسيع دائرة معرفته بالقوانين الضرورية التي تتحكم في الفاعلية البشرية من جهة ، وفي الطبيعة الخارجية من جهة أخرى . حقا إنه ليس في استطاعتنا أن نقضي على الضرورة ، ولكن ربما كان في استطاعتنا أن نقضي على « الصدفة » . وحينما يكون علينا أن نحقق مهمة عملية ، فإن من واجبنا ألا ندع شيئا نهباً للصدفة أو رهنا بالظروف ، بل لا بد لنا من أن نجعل نجاح تلك المهمة رهنا بالمعرفة العلمية الصحيحة لشتى العلل التي يتوقف عليها تحقق مثل هذا المشروع . وليس العمل البشري في جوهره سوى تلك الفاعلية المستبصرة التي يحقق الإنسان عن طريقها سيطرته على الطبيعة ، بالاستناد إلى معرفته بالضرورة ، واستبعاده لعناصر الصدفة

أو الاتفاق . ولا يكفى أن نقيم أحكامنا هنا على العلم بالقوانين الضرورية ، بل لا بد أيضاً من أن نقيم وزناً لما تنطوى عليـه الأحداث من احتمالات . والسبب فى ذلك أنه كلما زادت معرفتنا بالاحتمالات الباطنة فى الأحداث ، وكلما زادت قدرتنا على تـكوين أحكام احتمال صحيحة ، زادت بالتالى قدرتنا على التحكم فى شتى العوامل التى تعمل عملها فى هذا الموقف أو ذاك ، بما فى ذلك العوامل العرضية ، وعندئذ يصبح فى وسعنا أن نوجه الموقف بأ كمله نحو غاية محددة وصفوة القول أن الضرورة لا تبقى عمياء — كما قال هيجل — اللهم إلا إذا بقيت مجهولة . ولـكن ، بمجرد ما تصبح لدينا سيادة شعورية على الأحداث ، أعنى بمجرد ما نقف على قوانين الضرورة ، فإننا عندئذ نستطيع أن نوجه مجرى الأحداث توجيهاً واعياً نعمل فيه حساباً لما تنطوى عليه من ضرورة وصدفة واحتمال وإمكان . . . إلخ .

وليست الحرية فى نظر الماركسيين هبة فطرية أو ملـكة موروثة ، بل هى ثمرة من ثمار التطور التاريخى ، وعملية مستمرة يحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية، وتمرده على العبودية الاجتماعية . ومن هنا فإن الحرية فى رأيهم ليست على النقيض من الحتمية أو الضرورة ، بل هى على النقيض من العبودية أو الاسترقاق. وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية ليست مسألة باطنية محضة تخص الذات وحدها، بل هى مسألة اجتماعية واقعية تخص الحياة العينية للإنسان باعتبارها دراما حية تنشأ بين الفرد والعالم المحيط به . وليس من شك فى أن الإنسان الأول — كما قال إنجلز — لم يكن يتميز عن الحيوان ، فإن سيطرته على نفسه وعلى الطبيعة لم تـكن بعد قد تحققت ، وبالتالى فإن حظه من الحرية لم يكن يزيد عن حظ الحيوان منها . ولـكن من المؤكد أن كل خطوة خطاها الإنسان

فى سبيل الحضارة لم تكن سوى مرحلة من مراحل تحرره[1] . وإذا كان روسو قد ذهب فى كتابه « العقد الاجتماعى » إلى أن الإنسان قد ولد حراً ، فإن الماركسيين يقررون — على العكس من ذلك — أن الإنسان قد ولد مستعبداً مقيداً بشتى الظروف الخارجة عن إرادته . وأصحاب الماركسية يؤكدون أن فلسفتهم فلسفة واقعية عينية concrète بعيدة كل البعد عن التجريد، فهم لا يهتمون - كالوجوديين مثلا — بوصف الوجود البشرى أو تحليل وجود الفرد ، بل هم يهتمون — على وجه الخصوص — بالعمل على وضع حد لعبوديته واغترابه عن ذاته . وتبعاً لذلك فإن للإنسان — فى رأى الماركسيين — مهمة محددة لابد من أن يضطلع بها، وتلك هى أن يتحرر، لأنه ليس بطبيعته حراً ، أو هو على الأصح لا يتمتع بأية حرية فى البداية ومن تلقاء نفسه. ومعنى هذا أن على الانسان أن يعمل على اكتساب وجوده الموضوعى ، وأن يسعى فى سبيل الوصول الى المستوى « الانسانى » الحق ، بكل ما لهذه الكلمة من معان . ولما كانت الحرية عند الماركسيين معرفه وسيطرة معاً ، فإن مهمة الإنسان إنما تنحصر فى القيام بعملية إبداعية مستمرة ، ألا وهى عملية التحرر . ولن يتسنى للإنسان أن يبلغ مرحلة الوعى والحرية ، اللهم إلا إذا عمل جاهداً فى سبيل « استئناس » الطبيعة و « روحنتها » ، وإن كان هذا الجهد نفسه يتوقف إلى حد كبير على المقاومة التى تبديها الطبيعة نفسها .

ولا يقبل الماركسيون تلك التفرقة التى يقيمها الفلاسفة الميتافيزيقيون فى العادة بين مشكلة حرية الارادة من جهة ، ومشكلة حريات الأفراد السياسية والاقتصادية من جهة أخرى ، بل هم يرون أن هاتين المشكلتين تمثلان وجهين مختلفين لمسألة واحدة ، ألا وهى مسألة الصراع الإنسانى من أجل الحرية . والواقع أن اكتساب الحرية لا يمكن أن يجىء إلا ثمرة لجهاد عنيف فى سبيل التحرر من نير المظاهر المختلفة للاستغلال والاستعباد

(١) F. Engels : "M.Duhring boulverse La Science", t. I., Bracke, p. 171.

والاسترقاق . وإذا كان الرقيق المستكين إن هو إلا عبد ذليل ، فإن الرقيق المتمرد هو إنسان حر ، حتى ولو كان لا يزال يزرح تحت وطأة القيود والسلاسل ! وإذن فإن لمفهوم « الحرية » عند الماركسيين معنى طبقياً ، لأن الحرية البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الصراع الطبقي . وحينما يقول الماركسيون إن للإنسان غاية محددة هي التحرر أو التخلص من شتى ضروب الاستعباد ، فإنهم يعنون أن علينا الآن أن نكشف للإنسان عن السبيل الذي يمكن أن يقتاده إلى الحرية الحقيقية . ومعنى هذا أن كل هم الماركسية هو أن تعيد إلى الإنسان إنسانيته وحريته وكرامته . ولن يتسنى لنا أن نحقق هذه الغاية — فيما يقول الماركسيون — اللهم إلا إذا حاولنا أن نشعر الإنسان بحقيقة وضعه في الوجود ، وأن نمده بالحس اللازم لإدراك الحركة التاريخية التي ينتسب إليها ، وأن نبين له طريق الإنسانية العسير المليء بالتزامات العمل : وهو ذلك الطريق الذي لا يتقدم فيه الإنسان إلا ومعه الإنسانية قاطبة ، وكأنما هي وحدة عضوية متكاملة . وهكذا يخلص دعاة الماركسية إلى أن « التحرر » لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار « العمل الاجتماعي » القائم على الجهاد المشترك . وحينما يتيسر للبشرية القضاء على آخر أثر من آثار الاستعباد والاسترقاق (بما في ذلك خضوع البشر لوسائلهم في الإنتاج ، ولمنتجاتهم نفسها) ، فسيكون في وسع الإنسان عندئذ أن يحقق تلك الوثبة الهائلة من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية .[1]

١٦ — ولو كان لنا أن نحكم على هذه النظرية الماركسية في الانتقال من

---

(١) F. Engels; "Socialisme Scientifique et Socialisme Utopique.", Ch III.

الضرورة إلى الحرية ، لكان علينا أولا وقبل كل شيء أن نشير إلى الطابع الاجتماعي الذى تتسم به الحرية فى نظر دعاة المادية الجدلية . فالماركسيون يرفضون كل فهم فردى للحرية ، وهم يقرون منذ البداية أنه ليس ثمة موضع للفصل بين الحرية السياسية والحرية الميتافيزيقية ، مادام بيت القصيد - بالنسبة إلى الإنسان - هو أن نحرره من العبودية ، لا من الحتمية . وإذا كان بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن « تجربة الحرية » أو عن « الشعور بالحرية » ، فإن الماركسيين يصرون على القول بأن الحرية ليست تجربة باطنية ، أو شعوراً نفسياً ، أو أمراً ذاتيا يخص « الأنا » على حدة ، بل هى تجربة اجتماعية ، أو حركة تاريخية ، أو مشكلة عينية تهم الإنسان فى علاقته بالعالم والآخرين . فليست « الحرية » — فى نظر الماركسيين — معجزة ، أو بداية مطلقة ، أو خلقاً من العدم — كما كان يتوهم بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين — بل هى حركة اجتماعية يشارك المرء من خلالها بطريقة ثورية فى صنع التاريخ .

وربما كان من بعض أفضال الماركسيين على الفكر الفلسفى الحديث أنهم قد لفتوا الأنظار إلى ضرورة ربط النظر بالعمل ، فبينوا لنا أن حل المشكلات النظرية لا يكون ممكناً إلا بطريقة عملية ، أعنى عن طريق التغيير الواقعى للنظام الاجتماعى الذى أوجد العبودية والاستغلال والاسترقاق . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفيلسوف لا تنحصر فى تحرير الإنسان من « الحتمية » — كما وقع فى ظن فلاسفة الحرية من أمثال لكييه Lequier وبرجسون — وإنما هى تنحصر فى تحريره من « العبودية » . وإذا كان برجسون قد توهم أن الفعل الحر هو مجرد ناتج آلى لبعض الحالات الباطنية ، أو هو مجرد نشاط خارجى يصدر عن الذات كما تنفصل الثمرة الناضجة عن الشجرة ، فان بعض الماركسيين المعاصرين قد وجدوا فى هذه النظرية الصورية الخالصة (التى لا تعير أى اهتمام للمضمون الحقيقى للفعل) مجرد فهم خاطىء للحرية ، وكأن الحرية عند برجسون لا تخرج عن كونها « شيئاً » أو نتيجة تترتب على بعض الأحداث السابقة . ولسنا نريد أن نناقش

فهم برجسون للحرية فى هذا الموضع ، فذلك ما سنعود إليه فى فصل تال عند الحديث عن الحتمية السيكولوجية ، وإنما حسبنا أن نقول إن جماعة الماركسيين المعاصرين قد أخذوا على نظرية برجسون فى الحرية أنها مجرد علاقة بين الفعل من جهة ، والشخص الذى يحققه من جهة أخرى . ولا شك أن برجسون حينما قال إن حظنا من الحرية يزيد بقدر ما تزيد درجة انعكاس ماضينا على أفعالنا ، وبقدر ما يزيد التقابل بين أفعالنا وما نحن عليه فى الحاضر ، فانه قد صرف النظر عن مضمون الفعل الحر من أجل التوقف عند علاقته الصورية بالذات . وأما فى نظر الماركسيين فان الدعوة إلى الحرية لا تعنى أن نطالب الناس بأن يظلوا على ماهم عليه ، أو بأن يستسلموا لماضيهم وحاضرهم ، وإنما هى تعنى أن نهيب بهم العمل على تغيير العالم ، والتحرر من أسر الضرورات الطبيعية والاجتماعية . ولعل هذا ما عناه الكاتب الماركسى الفرنسى جورج بوليتزر حينما كتب يقول : «إن برجسون يتوهم أن العبد يزداد حرية كلما ازداد عبودية ، أعنى بقدر ما يكون خضوعه باطنياً عميقاً . فالأسير فى نظره لا يتحرر حينما يهرب من أسره ، بل حينما يتحول إلى أسير إرادى يقبل لنفسه الأسر عن طواعية واختيار . ونحن لا ننشر دعوة الحرية حينما ننادى بالثورة والتمرد ، بل حينما ننادى بالخضوع والاستكانة . ولن تسود الحرية — فى زعم برجسون — اللهم إلا حين يكون العبيد قد أصبحوا يمتلكون نفوس عبيد » ! (١)

بيد أن الماركسيين حين يضعون «الحرية» فى مقابل «العبودية » ، فإنهم يتناسون أن الأصل فى مشكلة الحرية إنما هو تساؤل الإنسان عن علاقته بالطبيعة ورغبته فى التعرف على مدى استقلاله عن النظام الكونى وإذا كان كثير من

---

(١) G. Politzer : «Le Bergsonisme: fin d'une parade philosophique» Paris, Editions du Seuil' 1949, p. 11.

الفلاسفة قد ذهبوا إلى أن الأصل فى الحرية هو شعورنا التلقائى بما لدينا من حرية فذلك لأنهم قد لاحظوا منذ البداية أن الإنسان يمثل فى الكون موجوداً فريداً فى نوعه ، أو مخلوقا مستقلا قائماً على حدة ، وكأنه يمثل «مملكة صغرى فى داخل المملكة الكبرى » . حقاً إن قوانين العالم تحكمه ، ولكنه قدير مع ذلك على إضافة ضروب من « الجدة المطلقة » إلى هذا العالم ، عن طريق ما يبدع من أفعال ، وما يحقق من أحداث ، وما يحدث من تغيرات . . . الخ . فليس بدعاً إذن أن يكون ظهور مشكلة الحرية قد ارتبط بموقف الإنسان من الحتمية الكونية ، وليس بدعاً أيضاً أن يكون تساؤل الميتافيزيقيين عن الحرية قد تمثل على صورة قياس الاحراج المعروف : « أجبر أم اختيار ؟». وسنرى فيما فيما بعد أن برجسون لم يجانب الصواب حينما فسر الحرية على أنها إبداع وابتكار ما دامت الحتمية هى مجرد إعادة أو تكرار . وهل ينكر الماركسيون أن قدرة الانسان على الابتكار هى المظهر الأول للحرية البشرية ؟ فلماذا يأبى فلاسفة الماركسية إلا أن يضعوا الحرية فى مقابل العبودية ، فى حين أن نشاط الإنسان الحر لم يتحدد منذ البداية إلا فى علاقته بالعالم ، ومعارضته للطبيعة ، وثورته على « الموضوع » ؟ أليس فى وسعى أن أقول : « إنى حر » لأن لدى من من القدرة ما أستطيع معه أن أنتزع نفسى من «الموضوع» ، وأن أعلق حكمى عليه ، وأن أنكره ؟ وماذا عسى أن يكون معنى حريتى ، إن لم يكن هو أولا وقبل كل شيء مقدرتى على أن أقول : « لا » ؟ أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن « الحرية » إنما تبدأ عندنا من « الكوجيتو » أو الفكر نفسه ؟

١٧ — إن الماركسيين ليحملون بشدة على كل فلسفة تتخذ نقطة بدايتها من « الكوجيتو » ولكن «فلسفة الحرية» هى أولا وقبل كل شيء «فلسفة الذاتية » . وإذا كان الشك الديكارتى هو الأصل فى كل فلسفة ذاتية ، فذلك لأنه يمثل أعمق تجربة من تجارب الحرية . وآية ذلك أن الشك الديكارتى مظهر من مظاهر تلك الحرية الذاتية التى لا تريد أن تستسلم للموضوع ، بل تريد أن تعلق حكمها عليه ؛ فهى تواجه العالم بكلمة « لا» ، وكأنما هى تريد أن تسيطر

عليه عن طريق هذه الفاعلية السلبية التي تتجلى في فعل « الرفض » . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة المعاصرين حينما كتب يقول : « إن الشك هو أعمق تعبير عن حرية الفكر ، أو هو — على حد عبارة القديس أوغسطين — الحرية بعينها »[1] وعلى حين أن واحداً من فلاسفة الماركسية المعاصرين قد ذهب إلى أنه لا معنى للحديث عن « حرية الفكر » ، فان الفكر لا يمكن أن يكون حراً في عالم ليس بحر ، نجد أن بعض خصوم الماركسية يؤكدون أن الحرية الفكرية هي أعلى صورة من صور الحرية ، وأن القدرة على «الرفض» هي أعمق معنى من معاني الحرية . وبهذا المعنى قد يكون في وسعنا أن نقول إن العبد الحقيقي إنما هو ذلك الإنسان الذي لا يرى قيوده ، أو هو على الأصح ذلك المخلوق الذليل الذي لا يفكر في عبوديته !

وعلى الرغم من أن الماركسيين قد رفضوا كل «حرية روحية» بدعوى أنه ليس ثمة حياة باطنية ، إلا أن ثمة تجربة باطنية تنكشف فيها « الحرية» للذات وتلك هي تجربة «الشك» . والواقع أن الإنسان لا يؤمن بالحرية ، اللهم إلا على قدر ما يمارسها ، وهو لا يمارسها إلا حين يواجه العالم الخارجي بما لديه من قدرة على الرفض أو النفي أو الإنكار . وهذا هو السبب في تأكيد هيجل لقدرة الانسان على (السلب) Négativité . ولكن الحرية في حاجة أيضاً إلى مواجهة أعدائها الباطنيين بما لديها من مقدرة على «السلب» ، فهي ترتد إلى ذاتها في بعض الأحيان ، لكي تواجه مافي باطنها من عادات متصلبة ، وأنماط سلوكية متحجرة . . الخ . ولا شك أن هذه العملية الروحية الشاقة التي تحاول فيها الذات إنكار ماضيها ، أو التحرر من بعض رواسبه العميقة المتراكمة ، إنما

---

(١) Jean La Croix : « Marxisme, Existentialisme, Personnalisme. » Paris, P. U. F 1951 , P. 86.

هي مظهر من مظاهر تلك الحرية الباطنية التي لا يعيرها الماركسيون أدنى اهتمام. ولئن كان الماركسيون على حق حين يقولون إن حياتنا الباطنية ليست مستقلة عن العالم الخارجي ، طبيعياً كان أم اجتماعياً ، إلا أنهم قد جانبوا الصواب بلا ريب حينما أغفلوا ذلك الخصم الباطني الذي ينخر في أعماق الذات كما تنخر الدودة في باطن الثمرة ، ألا وهو «العادة» أو «الطبيعة الثانية» . وحينما قال نيتشه انه لابد للانسان من أن يحذو حذو الثعبان الذي يغير جلده حيناً بعد آخر ، فانه كان يعني أنه لابد للموجود البشري من أن يتنكر لنفسه لحظة بعد أخرى ، حتى لا يصبح عبداً لذاته ، أو حتى لا يقع فريسه سهلة بين براثن ماضيه الشخصي !

والواقع أن حياتنا البشرية إنما هي في صميمها انتقال مستمر من الضرورة إلى الحرية : فإننا لا نكف عن التحرر من ضرورات كثيرة ترين علينا كل يوم ، وتلك هي الضرورات الطبيعية والجسمية والنفسية والاجتماعية . . . إلخ . وإذا كان البعض قد توهم أن مشكلة الحرية إنما هي مشكلة ميتافيزيقية محضة تثار على مستوى مطلق عال على الزمان ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أن هذه المشكلة لا تثار إلا في صميم معركة الحياة اليومية العادية . وليس من شأن الصراع العنيف الذي تقوم به الذات من أجل بلوغ مستوى الحياة الروحية ، أن يتحقق في أبراج باطنية نائية ، وكأن على الذات أن تعتصم ببعض الكهوف الذاتية العميقة ، حتى تبلغ مرتبة التحرر ، وإنما المشاهد أن الحرية الواقعية هي على اتصال مباشر بالحياة العينية ، أو هي في مساومات مستمرة مع الواقع الحي ، من أجل تحقيق عملية «اختيار الذات» التي لا بد من أن تتجدد دائماً أبدا وباستمرار . وحينما يتحدث الفيلسوف عن «الحرية» فهو لا يعني سوى تلك العملية المستمرة التي تقوم بها «الذات» حينما تصارع نفسها ، والعالم الخارجي ، من أجل بلوغ مرتبة الحياة الروحية. ولا بد لنا من أن نفهم هذا الصراع على أنه مخاطرة غير مضمونة سلفا:

لأنه ليس فى عملية التحرر شىء يُكتَسَب دون أن يكون فى الامكان فقدانه من بعد ، كما أنه ليس ثمة شىء يُخْسَر دون أن يكون فى الإمكان استرداده أو كسبه من بعد. ولئن كان الإنسان مضطرا دائما إلى تقبل الأحداث ، وتحمل الضرورات، إلا أن عليه دائما أن يعطى الأحداث دلالاتها ، وأن يحيل الضرورات نفسها إلى وسائط للحرية . وبيت القصيد فى الحياة الإنسانية أن التحرر لا يمكن أن يكون مغنما نظفر به مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو واجب يومى يحتم علينا أن نعبىء كل قوانا فى سبيل العمل على الظفر به حيناً بعد آخر . . .

حقا إنه حينما تضعف فى نفوسنا معانى الذاتية والفاعلية والمبادأة ، فإننا قد نؤثر «الأمن» أو « الطمأنينة » على « الحرية » أو « اختيار الذات » ، حتى لقد ينتهى بنا الأمر أحياناً إلى التضحية بالحرية فى سبيل السعادة ؛ ولكننا سرعان ما نتحقق من أن أية طمأنينة رخيصة نبتاعها على حساب حريتنا ، لن تكون إلا صورة أخرى من صور العبودية . ومهما كان من أمر العوائق الكثيرة التى لابد للحرية من أن تصطدم بها فى طريقها إلى تحقيق ذاتها فان من المؤكد أن هذه العوائق أحب إلى نفسها من أية سعادة تفرَض عليها فرضاً ، لأن السعادة إذا جاءت منحة ـ لا كسباً ـ فانها تفقد الجانب الأكبر من قيمتها ! وليس إيمان الذات بالحرية بمثابة تقرير لواقعة ماثلة ، أو إثبات لوجود شىء ، بل هو تأكيد لمهمة لا بد من العمل على تحقيقها . ومعنى هذا أن الإيمان بالحرية هو ثقة فى المستقبل ، وتفاؤل بقدرة الذات على حل متناقضات حياتها ، ومواجهة شتى عوائقها . ولئن كانت معركة الحرية لا تعرف نهاية ، إلا إنها معركة انسانية تكمن من ورائها الثقة فى المستقبل . وليس البشر مجرد ورثة يحملون أثقال ماضيهم وينوءون بتركة أسلافهم ، بل هم أيضا بذور المستقبل . وما أصدق أراجون Aragon حين يقول إنه « ليس ثمة مجرم هو

من الحلكة أو السواد بحيث إننا لا نستطيع أن نعثر لديه على بعض الأنوار الخفية أو الكامنة ، كما أنه ليس ثمة مصير قد تحدد سلفاً بحيث لا يكون لدينا أدنى أمل فى أن نرى بعض المتناقضات تثور فى داخل معطياته ذاتها . . . "[1]

---

(١) cf. Caraudy : Perspectives de l' Homme », P. U. F. 1959, P, 340.



الباب الثاني

ضروب الحتمية المختلفة

الفصل الرابع

الحتمية العلمية

١٨ — الحتمية هى المذهب الذى يعتقد بأن كل ما يقع فى الكون من أحداث، بما فى ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية ، نتيجة ضرورية تترتب على ماسبق من الأحداث . فالعالم فى نظر القائلين بالحتمية مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة ، وهو لهذا يكوّن نظاما مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله ، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة صارمة . ومعنى هذا أن العالم دائرة مقفلة يتصل بعضها ببعض اتصالا علياً بحتاً ، بحيث أن فى استطاعتنا باستقصاء الظواهر الحاضرة أن تتنبأ بما سيحدث من الظواهر تنبؤا يقينياً مطلقاً . وهذا هو ماعناه لابلاس بعبارته المشهورة : « إن فى وسعنا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون على أنها نتيجة للماضى وعلة للمستقبل . فالعقل الذى يستطيع أن يعرف فى لحظة معينة كل القوى السارية فى الطبيعة ، وأوضاع الكائنات الموجودة فيها بعضها بالنسبة إلى بعض ، إذا بلغ من السعة حداً يستطيع معه أن يخضع كل هذه المعطيات للتحليل ، فلابد أن يضم فى صيغة واحدة شاملة حركة أكبر الأجسام فى الكون وحركة أصغر ذرة فيه ؛ وعندئذ لن يكون شىء مجهولا بالنسبة إليه ، بل سيكون المستقبل حاضراً أمام عينيه كالماضى سواء بسواء[1] » .

---

(١) Laplace : «Essai sur le calcul des probabilités».

فالحتمية تقوم على إمكان التنبؤ « prévisibilité » بالأحداث الكونية ؛ نظراً لوجود تعاقب حتمى مطرد بين الظواهر الطبيعية . ونحن نستعمل فى الفلسفة كلمة الحتمية كرادف للضرورة الموضوعية ، وأما فى العلم فإن الحتمية تعنى إمكانية التنبؤ بالحالة المستقبلة للعالم الطبيعى بالاستناد إلى الحالة الحاضرة(١) .

ولكن ما هو الأصل فى فكرة الحتمية ؟ أهى وليدة التجربة ذاتها ، أم هى مجرد فرض عقلى أو مصادرة عقلية ؟ هنا يقول بوانكاريه إن علم الفلك هو الذى علم الإنسان أن ثمة قوانين(٢) . فالأصل فى نشأة المبدأ الحتمى (أو الحتميـة) déterminisme هو ملاحظتنا لسير الكواكب وحركات الأجرام السماوية . والواقع أن القـدرة على التنبؤ بأوضاع الكواكب وحركاتها فى المستقبل هى فى علم الفلك نتيجة طبيعية تترتب على معرفتنا بالوضع الراهن لكل كوكب من الكواكب فى اللحظة الحاضرة . وهذا ما أيدته تجارب العالم الفرنسى ليفرييه Leverrier الذى استطاع أن يكشف عن وجود الكوكب نبتون بملاحظته لبعض الاضطرابات فى مسار الكواكب أورانوس . بيد أن العلماء لم يلبثوا أن عمموا تلك الحتمية التى شاهدوها فى نطاق الميكانيكا السماوية ، فطبقوا العلية الميكانيكية على العالم الطبيعى كله ، ثم على الظواهر الحية ، وأخيراً على الإنسان نفسه . وهكذا انتهى البعض إلى القول بأن الظواهر النفسية ليست سوى مجرد

---

(١) cf. Lalande : «Vocabulaire Technique et Critique». de la Philosophie»,5e éd., 1947, Art. «Déterminisme»,pp. 212-213

(٢) Poincaré : «La Valeur de la Science», p. 159.

أحداث كونية يمكن تحديدها وتفسيرها والتنبؤ بها ، إذا عرفنا شروطها وأسبابها وعللها القريبة والبعيدة .

ولكن تقدم العلم فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد زعزع من قيمة المبدأ الحتمى ، إذ جاء النجاح الذى أحرزته الميكانيكا التموجية mécanique ondulatoire بمثابة ضربة قاضية على الفزياء القديمة . وبعد أن كان العلماء منصرفين إلى دراسة ظواهر الكون الكبرى l'infiniment grand أخذوا يتجهون إلى دراسة ظواهر الكون الصغرى l'infiniment petit فجاءت نتائج بحوثهم معارضة لمبدأ الحتمية ، بخلاف الحال عند العلماء المتأثرين بدراسة الفلك أو علم الأجرام السماوية . وهكذا ظهر مبدأ لا حتمى نجم عن اكتشاف الظواهر الكمية quanta وانتشرت بين علماء الفزياء الجديدة (أو الميكرو – فزياء microphysique) نزعة احتمالية مؤداها أن ليس فى عالم المادة سوى قوانين إحصائية . فالقوانين الطبيعية لا تفترق عن القوانين الاجتماعية فى أنها لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلة إلا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن من الحالات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الجبرية التى نشاهدها فى مستوانا à notre échelle ليست إلا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة la loi des grands nombres ؛ فهى إذن وليدة قوانين احتمالية أولية ، وليست وليدة علية حتمية صارمة . وهكذا نرى أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى حالة فردية أو إلى جزىء أولى ، فسيكون من المستحيل أن نتنبأ بيقين عن سلوكه فى المستقبل ، لأن التنبؤات العلمية فى الفزياء الجديدة لا تقودنا إلا إلى مجرد احتمالات Probabilités . يقول ريشنباخ « إن الصيرورة الكونية ليست محددة تحديداً سابقاً صارماً ، كما تزعم الحتمية التى تشبه مجرى الأشياء (تشبيهاً خاطئاً) بحركة ساعة دقيقة محكمة ، فى حين أن

الصيرورة الكونية أقرب ما تكون فى حركتها إلى زهر النرد jeu de dés الذى يقذف به قذفا مستمراً غير منقطع [١] » .

لقد كان الفلاسفة يتوهمون أن الذرة هى مجرد جسيم corpuscule بسيط غير قابل للقسمة أو التجزئة ؛ ولكن العلم قد أظهرنا على أن الذرة تحتوى على بناء مركب أو بنية معقدة قد يكون فى وسعنا أن نشبهها بمجموعة شمسية غاية فى الصغر ، وهذه تضم من العناصر ما يقبل الزيادة والنقصان ، وهى تنقص على الخصوص فى الأجسام ذات النشاط الإشعاعى ، بفعل الطرد المنتظم للجزيئات . فاذا ما حاولنا أن نطبق على هذه المجموعة الشمسية المتناهية فى الصغر قوانين الميكانيكا القديمة الناتجة من ملاحظة الأجرام السماوية ، فإننا لابد أن نفشل فى هذه المحاولة فشلا ذريعاً ، لأن حركة أى جسيم لا يمكن أن توصف وصفاً دقيقاً محكماً إلا إذا عملنا حساباً لانتشار الموجات . والواقع أنه لو كان من الممكن تطبيق الميكانيكا القديمة على عناصر الذرة ، لكان يكفى أن نعرف بالضبط أوضاع تلك العناصر وسرعاتها فى لحظة معينة ، لكى نتمكن كما قال لابلاس من أن نتنبأ بسلوكها فى المستقبل . ولكن تلك المعرفة قد ثبت فعلا أنها مستحيلة ، إذ لا يمكن بأى حال أن نعرف الوضع والسرعة معاً وفى وقت واحد .

وهكذا نرى أنه بعد أن كانت الحتمية الميكانيكية القديمة تفترض أن من الممكن تحديد وضع أى جسيم ونوع حركته تحديداً دقيقاً محكما بملاحظة حالته فى لحظة معينة ، جاء هيزنبرج Heisenberg فأثبت استحالة قياس وضع

---

(١) Reichenbach : «Atome et Cosmos», p.275.

أى جسم وسرعته فى وقت واحد قياساً دقيقاً محكما . ذلك لأنه كلما كان قياس الوضع دقيقاً محكما ، كان تحديد الحركة بعيداً عن الدقة ، والعكس بالعكس[١]. وهذه الملاحظة القائمة على وجود لا تحدد فى نطاق الجسيم ، بالنظر إلى استحالة تحديد وضعه وسرعته فى آن واحد ، هى التى عبر عنها العلماء « بثابت هـ » «h» constante وهو المعروف باسم مكتشفه بلانك Planck . وقد عبر العالم الانجليزى ادنجتون Eddington عن هـذه الحقيقة بأسلوبه التهكمى الساخر فقال : « إننا نشبه إلى حد ما ذلك للمثل الهزلى الذى يجمع طروداً ، فلا يكاد يلتقط طرداً ، حتى يقع منه آخر[٢] ! » . . وأما العالم الفرنسى لويس دى بروى Louis de Broglie فقد عبر عن هذه الحقيقة بأسلوب آخر فقال إنه لم تعد فى العلم قوانين علية ، بل مجرد قوانين احتمالية . حقاً إن ثمة جبرية فى المستوى الماكروسكوبى macroscopique (وهو مستوى الأشياء المرئيـة بالعين المجردة) ، وأما فى المستوى الميكروسكوبى (مستوى الأشياء المرئية بالمجهر) فليس ثمة إلا احتمال ، ما دام من غير الممكن أن نصف الجسيمات ونحددها فى نطاق المكان والزمان معاً . إن الحتمية لا تـكون ممكنـة إلا إذا كان فى الإمكان تحديد الحركات والأوضاع فى آن واحد ، ولـكن بما أنه يستحيل تحديد الاثنين معاً وفقاً لقوانين الطبيعة ، فإن الحتمية المطلقة إذن أمر لا سبيل إلى تقريره . وإذن فإن التنبؤ الدقيق مستحيل فى مستوى العنصر

---

(١) cf . L. de Broglie . « Matière et Lumière ». Albin Michel, Paris, 1937, p. 271 .

(٢) A . Eddington . « Sur le Problème du Déterminisme», trad . franç. p. 21 .

الذرى ، لأن « اللاتعين » الذى أظهرتنا عليه الفزياء الجديدة لابد أن يفضى بنا إلى قوانين احتمالية (١) .

١٩ — ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت الذرة عند الكيميائيين غير قابلة للقسمة « insécable » فإن أصحاب الفزياء الجديدة قد لاحظوا ظاهرة تؤيد ما ذهب إليه الفلاسفة الذريون : ذلك لأن الوحدات الأولية التى يتركب منها العالم الواقعى هى أقرب ما تكون إلى حبات صغيرة غير قابلة للقسمة ، وهى تكون كما «quantum» غير قابل للتجزئة ، قد يكون من المستحيل أحياناً أن نتنبأ بسلوكه . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إنه إذا سقط شعاع ضوئى على لوح من الزجاج المسطح المصقول ، بحيث تكون زاوية وقوعه مما يسمح لربع الضوء بأن ينعكس ولثلاثة أرباعه الأخرى بأن تنكسر ، فإن عالم الطبيعة لابد أن يلاحظ فى هذه الحالة وجود حتمية صارمة ، نظراً لوجود عدد ضخم من الفوتونات « photons » . ولكن هب أننا اقتصرنا على توجيه فوتون واحد فوق تلك القطعة الزجاجية ، فسنجد عندئذ أنه من المستحيل أن نتنبأ تماما بما سوف يحدث ، إذ أن الفوتون الذى يمثل كما من الضوء لن يتجزأ فى

---

(١) cf. Louis de Broglie, «Physique et Microphysique», 1947, Paris, 217 .

يمكننا أيضاً ان نشير هنا إلى عبارة للعالم الانجليزى السيرجيمز جينز يقول فيها « إن الأستاذ هيزنبرج قد أوضح ان ما تصوره نظرية الكم الحديثة ينطوى على ما يسميه هو «قاعدة عدم قابلية التحديد» ، ولقد ظللنا من قبله زمناً طويلا نعتقد أن أعمال الطبيعة هى غاية ما يمكن الوصول إليه من الدقة والأحكام ، ومع أننا نعلم أن الآلات التى يصطنعها الانسان بعيدة عن الدقة والكمال ، فقد كنا نصر على الاعتقاد بأن أعمال الذرة الداخلية هى المثل الأعلى للدقة والأحكام ، ثم جاء هيزنبرج فأوضح الآن أن أكثر ما تعقته الطبيعة هو الدقة والاحكام. » (الكون الغامض) الترجمة العربية ، للاستاذ عبد الحميد مرسى طبعة القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٢٧ .

هذه الحالة ، بل سيكون هناك احتمال واحد — من أربعة — فى أن ينعكس وثلاثة احتمالات فى أن ينكسر (١)

هنا قد يعترض البعض فيقول إن الحال هنا كالحال فى مستوى الجزىء molécule : إذ أن ما يبدو من لاتعين إنما هو ذاتى لا موضوعى . فنحن بإزا « لا حتمية » indéterminisme ذاتية تعبر عن استحالة تحديد أو تعيين الأوضاع المتعاقبة لعنصر فزيائى (هو الفوتون مثلا) ، ولكن هذه الاستحالة لا تعنى أن الفوتون يتحرك اعتباطا ، كأنما هو مستقل فى واقع الأمر عن سائر العلل التى تؤثر فيه ، أو كأنما هو يتمتع بملكة الاختيار . وحتى لو سلمنا بأن من المستحيل أن نتحقق موضوعيا من وجود حتمية صارمة عن طريق أية تجربة وضعية ، فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن هذه الحتمية لابد أن تكون معدومة فعلا . ذلك لأنه من الخطأ الجسيم أن نخلط بين الظواهر أو العمليات الطبيعية نفسها وبين معاييرنا وطريقتنا فى ملاحظتها وقياسها . — فالقول بانعدام الثبات أو الاطراد فى كل حالة فردية على حدة لا يعنى مطلقا أن كل ظاهرة قائمة بذاتها ، أو أن كل وضع وكل مسار لأية ذرة من الذرات لا يقبل تحديداً ولا يترتب على ما سبقه من شروط ، كأن الذرة تنطوى على قدرة ذاتية بمقتضاها تحدد سلوكها وتعين اتجاهها (٢) . وإذن فإن اللاحتمية التى يتحدثون عنها ليست باطنة فى الأشياء ، بل هى متوقفة علينا نحن ، لأنها لا تعنى شيئا آخر سوى عدم قدرتنا على معرفة المستقبل بدقة ، نظراً لعدم كفاية آلات الملاحظة والقياس التى نستعملها ، مما يترتب عليه استحالة تحديد معطيات المشكلة تحديداً دقيقاً محكما . وهكذا نجد أنه لما كانت نقطة بدايتنا بعيدة عن الدقة ، فليس بدعا إذن أن نصل إلى نتيجة غير

---

(١) cf. Foulquié : «La Volonté», pp. 59 60 .

(٢) cf. D. Parodi : «En quête d'une Philosophie», P . U . F., Paris, 1941, pp. 36-38 (note) .

يقينية ، فى حين أنه لو كان لدينا منذ البداية معطيات دقيقة محددة ، لوصلنا قطعا إلى نتائج دقيقة يقينية .

بيد أن كثيرا من علماء الفيزياء الجديدة لايثقون مطلقا فى إمكان الوصول إلى مثل هذا اليقين . فهذا لويس دى بروى (مثلا) يقول فى لهجة ملؤها الاحتراس والتريث : إن الظاهر أنه قد يكون من المستحيل أن نلتجىء إلى إدخال بعض المتغيرات « variables » الخفية من أجل إرجاع اللاحتمية الكمية إلى حتمية مستترة . » فالقوانين الاحتمالية التى قادتنا إليها الميكانيكا التموجية والكمية فيما يتعلق بالظواهر الأولية — وهى قوانين قد تم التحقق من صحتها فعلا عن طريق التجربة نفسها — لا يمكن تأويلها فى صورتها الحالية بأن نقول إنها ترجع إلى جهلنا بالقيم الحقيقية أو المعايير المضبوطة لبعض المتغيرات الخفية .

وإذن فإن السبيل الذى كان يبدو أنه لا زال مفتوحاً أمامنا فى هذا الاتجاه ، أعنى الاتجاه إلى إعادة بناء الحتمية فى المستوى الذرى نفسه — يظهر الآن أنه قد أغلق نهائياً أمام وجوهنا . »(١) ويستطرد لويس دى بروى فيقول إننا لو نظرنا إلى الظواهر الأولية ، فسنجد أنها تخضع لاحتمال محض ، أو على حد التعبير الفلسفى ، لإمكان مطلق contingence absolue(٢) ويعبر عن هذه

(١) Louis de Broglie, Physique et Miciophysique, pp. 221 - 222.

(٢) قرر لوى دى بروى فى حديث هام له أدلى به يوم ٢٥ ابريل سنة١٩٥٣ أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة انه لا بد من معاودة النظر من جديد فى قضية اللاحتمية فى المجال الميكرو — فيزيائى . وقد قال فى هذا الصدد بصريح العبارة : « إننى لا أريد أن أقطع بأنه قد يكون من الممكن إقامة تصور حتمى للميكانيكا التموجية . ولكننى أرى أنه بالنظر إلى آرائى السابقة فى هذا الموضوع ، فانه قد يحسن بنا أن نعيد وضع المشكلة من جديد ، لكى نعاود فحصها بكل دقة ... »
(cf. La Pensée Française de Montaigne à Louis de Broglie, p. 92.)

الحقيقة عالم فرنسي آخر هو فرنسيس پران F. Perrin فيقول : « إن الكشف الذى حققته الفزياء الكمية لهو بمثابة تحرير حقيقى للإنسان . . . فلم يعد الإنسان مرتبطاً فى تفسيره للكون بعلية صارمة ، بل أصبح فى وسعنا بفضل هذا الكشف أن نتصور وجود دور فعال يقوم به الشعور الإنسانى ، فى وسط الكون المادى ، دون أن يكون فى هذا التصور أى تناقض مع العلم . »(١)

ويذهب عالم آخذ هو دتوش Jean - louis Destouches إلى حد أبعد من ذلك فيقول فى لهجة توكيدية حاسمة إن اللاحتمية الذرية هى واقعة أكيده لا تقبل جدالا ولا نقاشاً . « والواقع إن قيمة الرأى القائل بوجود حتمية صارمة فى نطاق الظواهر الخاضعة للميكروفزياء microphysique قدلا تزيدعن قيمة الرأى القائل بأن الحركة معدومة أو بأن الأرض منبسطة ! »(٢) وأما إدنجتون فإنه يقرر أن الحتمية قد اختفت تدريجياً من الفزياء النظرية ؛ ثم يستطرد فيقول بأسلوبه التهكمى الساخر : « إن نصيب الفرض القائل بالحتمية من الصحــة قد لا يزيد عن نصيب الفرض « الروكفورى » l' hypothèse roqueforiste أعنى الفرض القائل بأن القمر مصنوع من جبن الروكفور ! »(٣) وفى حديث له عن « العلم والدين » أذاعه يوم ٢٣ مارس

---

(١) M. Lachin: » La Physique Moderne concilie le spiritualisme et le matérialisme», in« France- Orient» vol .5,No.47. Mars 1945· p. 2I

(٢) Jean-Louis Destouches, Physique Moderne et Philosophie», Hermann& Co, Paris, 1939, p. 38

(٢) A. Eddington, «Sur le Problème du Déterminisme», trad. franç, p. 3& p.18

سنة ١٩٣٠ نراه يقول : « إن المدى الذى استطعنا أن نذهب إليه فى سبر أغوار الكون المادى يدلنا على أنه ليس ثمة ذرة من اليقين تؤيد القول بالحتمية . فلم يعد هناك ما يدعو إلى الشك فى شعورنا الوجدانى بحريتنا . وحينما تنبعث من القلب الإنسانى الذى يؤرقه سر الوجود ، صرخة مدوية تقول : «فيم كل هذا ، وماذا عسى أن تكون جدواه ؟» ، فليس من الصواب أن نجيب على هذا التساؤل بالرجوع إلى ذلك الجانب الضئيل من تجربتنا الذى يرد إلينا عن طريق بعض الأعضاء الحسية فنقول إن كل ماهنالك ذرات وعماء، وعالم مهوش يسوده قضاء صارم ... »[١]

٢٠ — يمكننا الآن أن نتساءل عن الصلة بين تقرير مبدأ لا حتمى وبين القول بحرية الإرادة ، فإن كثيراً من العلماء قد سارعوا إلى القول بأن الإيمان بالحرية نتيجة طبيعية لما أظهرتنا عليه الفزياء الجديدةمن انعدام الحتمية الصارمة . ولكن هل يعنى التسليم بأن الضرورة العلية لم تعد سائدة فى مستوى العنصر الذرى ، أو أن قوانين الطبيعة هى مجرد قوانين احتمالية ، أو أن الترابط الزمانى فى الميكانيكا التموجية هو مجرد ترابط احتمالى تترتب عليه قوانين احصائية فقط ؛ هل يعنى هذا كله أننا قد اكتشفنا فى مجال المادة نفسها ظاهرة الحرية ، أو أننا قد عثرنا (على الأقل) على واقعة تؤيد الإيمان بقدرة الانسان على الاختيار ، وتربط الروح بالطبيعة ربطا وثيقاً ؟ هنا نجد أن بعض العلماء المعاصرين — وفى مقدمتهم جوى Guye وديراك Dirac) — وإن كانوا لا ينسبون صراحة إلى الجسيم الذرى حرية اختيار —

---

(١) cf. H.Levy : «The Universe of Science», London, Watts & Co., 1938, pp. 159-169.

لا يجدون غضاضة فى أن ينسبوا إلى الطبيعة قدرة معينة على الاختيار . ولكن الغالبية العظمى من أنصار اللاحتمية الجديدة يكتفون بتقرير تلك النظرية دون أن يتجاوزوا نطاق المعطيات المباشرة . بيد أنه على الرغم من هذا التردد (أو الاحتراس) من جانب بعض العلماء ، فإن من المؤكد أنه إذا صحت نظريتهم ، فإن الحتمية العلمية (المتعلقة بالمادة) ، ومن باب أولى ، الجبرية المطلقة (التى تنطبق على الروح أيضاً) لن يتزعزع كيانها تماماً . والواقع أن هذه النظرية تقرر أن الحتمية لا تسود إلا فى مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة au niveau macroscopique ولكن الظاهرة المرئية بالعين المجردة ليست سوى « ظاهرة » : phénomène ، بالمعنى الاشتقاقى للكلمة ، أعنى مجرد شيء ظاهرى (أو ظاهرة) ، حتى إذا نظرنا إليها فى المستوى العادى نفسه l'échelle ordinaire . وهذا ما يعبر عنه لويس دى بروى بقوله : « إن معظم علماء الفزياء الكمية فى الوقت الحاضر يذهبون إلى أن « حتمية » الظواهر المرئيـــة بالعين المجردة ليست سوى مجرد وهم منشؤه حساب المتوسطات ، فهى مجرد مظهر إحصائى صرف(١) » . وإذن فإن النشاط الانسانى لا يشذ عن كل ما فى الطبيعة ، لأنه يخضع كسائر العمليات الطبيعية الأخرى لقوانين إحصائية ليس لهـا من الحتمية إلا المظهر ، وهكذا ننتهى إلى القول بأن العلم لا يرى أية استحالة أو أى تناقض فى القول بحرية الإنسان .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد يكون فى استطاعتنا عن هذا السبيل أن نحل مشكلة رئيسية من مشاكل الحرية ، وتلك هى المشكلة التى كثيراً

---

(١) Louis de Broglie : «Physique et Microphysique», p.220.

ما يثيرها الفلاسفة حينما يقولون إن الحرية مضادة لمبدأ السبب الكافى le principe de raison suffisante . والواقع أننا نستخلص مبادئنا من التجربة ، ولكن تجربتنا العادية لا تنصب إلا على ظواهر مرئية بالعين المجردة (ظواهر ماكروسكوبية phénomènes macroscopiques) ، أى على مجرد « مظاهر » ؛ ولهذا فإن المبادىء التى ننتزعها من تلك التجربة لا تنطوى على قيمة مطلقة كهذه التى تنسبها إليها . والحق أن تلك المبادىء قد نجمت عن عادة تكونت فى مستوى معين من مستويات الواقع ، فن الطبيعى إذن أن نراها لا تنطبق على مستوى آخر ؛ وإن كان من الممكن حينما يألف الإنسان مستوى الذرة لمدة طويلة أن يتكيف ذهنه مع هذا المستوى الجديد التكيف الضرورى اللازم . وهذا ما لاحظه بالفعل لويس دى بروى إذ نراه يقول : « إن كثيراً من العقول الممتازة لا تزال تتردد فى أن تتخذ وجهة النظر الجديدة ، كأنما هى تخشى أن تعطى حق المواطن فى مملكة العلم لمفهومات كمفهوم الصدفة المحضة أو مفهوم الإمكان الخالص . بل لقد ذهب البعض إلى أنه ليس فى الإمكان التسليم بمثل هذا الموقف لأنه فى رأيهم يتعارض مع مبدأ السبب الكافى . ولكن ربما كان مرجع هذا كله فى نهاية الأمر إلى بعض عادات ذهنية معينة قد تسلطت على العقول وتأصلت فيها ، بدليل أن علماء الفزياء من الشباب ، نظراً لأنهم قد اعتادوا منذ بداية دراساتهم أن ينظروا إلى الأشياء على طريقة الفزياء الجديدة ، هم بعيدون فيما يظهر عن أن يجدوا فى وجهة النظر الجديدة كل تلك المشاكل التى يصطدم بها غيرهم من المتقدمين فى السن . . »[١] .

---

(١) L. de Broglie ; « Physique et Microphysique », pp. 224 - 225.
(cf. Foulquié ; « La Volonté », p. 65.)

وهكذا نرى أن الحرية قد نفذت إلى مملكة العلم حينما تصدع بناء الحتمية القديمة ، حتى لقد قال العـــالم الإنجليزى السير جيمز جينز Sir James Jeans : « إن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنـا حججاً قاطعة لا سبيل إلى تفنيدها ضد شعورنا الفطرى بحرية إرادتنا[١] » . والواقع أنه إذا كانت الحتمية لم تعد مطلقة حتى فى نطاق المادة نفسها ، فقد نكون على حق فى أن نثق فى الشعور الموجود لدينا عن حريتنا السيكولوجية ، وبالتالى فإنه لابد أن يسقط كل اعتراض على نشاطنا الروحى ، بدعوى أنه خاضع لجبرية الجسم ، ما دام يتطلب دائماً مساهمة جهازنا العضوى . ومعنى هذا أن تصدع الجبرية الطبيعية يبيح للروح المتجسدة أن تتمتع بضرب من الحرية ، ما دامت الطبيعة نفسها لم تعد خاضعة لعملية صارمة . ويذهب العالم الفرنسى بران إلى حد أبعد من هذا فيقول : « إن قانون الأعداد الكبيرة قد يقودنا فى مجال المادة اللاعضوية إلى ضرب من الجبرية ، ولكن هـذا القانون لا ينطبق على المادة العضوية التى تتكون منها الكائنات الحية ، لأن قانون الأعداد الكبيرة يفترض استقلال العناصر الذرية ، فى حين أننا نلاحظ لدى الكائن الحى ، نظراً لأن لديه بنية structure قد تصل إلى المستوى الذرى ، وجـود حالة من اللاتعين تمتد إلى مستوانا نحن . فالإنسان يمثل مركباً غاية فى الدقة من كل هذه العناصر ، وهذا ما يسمح لنـا بأن نقرر أننا لسنا مضطرين إلى أن نسلم بخضوع الكائنات الحية العليا لجبرية صارمة أو لحتمية مطلقة[٢] .

---

(١) cf. H. Levy ; « The Universe of Science », pp· 166 - 167.

(١) M. Lachin ; « La physique moderne, etc., » ; article in « France - Orient », vol., No 47, Mars 1945, p. 22.

ولكن كيف نتصور تلك الحرية التى يميل بعض العلماء إلى نسبتها بطريقة علمية إلى الإنسان ؟ هنا نجد أن إدنجتون يحاول أن يكوّن عدة فروض علمية لتفسير الحرية ، لعل أخصبها تلك المحاولة التى نراه فيها يعود إلى نظرية ديكارت فى تأثير الغدة الصنوبرية على الأرواح الحيوانيـــة ، فيقول : « إن فى مركز ما من مراكز المخ طريقاً سوف تتخذه بعض الذرات أو بعض عناصر العالم الطبيعى ، وهذا الطريق محدد تحديداً مباشراً بواسطة التصميم الذهنى[1] » . ويعود العالم الانجليزى فيفترض أن عدداً صغيراً من الذرات (أو على الأقل ذرة واحدة فقط) تملك القدرة على الاتصال اتصالا مباشراً بالتصميم الشعورى وأن هذا العدد الصغير هو الذى يقوم بدور الإبرة aiguille التى تشق هذا الطريق أو ذاك ، أى التى تحفر هذا المسلك أو ذاك ، فتعين السلوك الذى لابد أن تتخذه باقى الذرات . ولكن إدنجتون يميل إلى التسليم بفرض ثالث أكثر احتمالا ، ألا وهو أن الإرادة تؤثر على عدد كبير من الذرات ، فتتجمع هذه الذرات تحت تأثيرها على شكل مجموعة خاصة لا يتفق نظامها مع قوانين الفيزياء الجديدة ، ومن هنا فإننا ننظر إليها على أنها بعيدة كل البعد عن الاحتمال . وإذن فإن الفعل الحر — فى نظر إدنجتون — هو ذلك الذى ينحصر فى العمل بمقتضى الاحتمال الأضعف[2] . (moindre probabilitè) .

ولإيضاح هذه الفكرة ، يمكننا أن نورد مثالا معروفا هو مثال الكرات الصغيرة ذات الألوان المختلفة ، فنفترض وجود وعاء زجاجى يحتوى على عشرة آلاف حبة بيضاء ، وعشرة آلاف حبة سوداء . والآن ، فإننا إذا عمدنا

(١) A. Eddington ; « The Nature of the Physical World », p. 312. (cf. trad. franc., pp. 310 - 311).

(٢) لنقد هذه النظرية من وجهة نظر علمية ، ارجع إلى كتاب الأستاذ ليفى عن « مملكة العلم » أو « الكون كما يتصوره العلم » : —

(H. Levy ; « The Universe of Science », pp. 165 - 190).

إلى تقليب هذا الخليط من الحبات لمدة طويلة ، فإننا سنرى أن لون الوعاء من بعيد لن يكون أبيض ولا أسود ، بل سيكون أقرب ما يكون إلى اللون الرمادى . فإذا حاولنا أن نحسب عدد الحبات الصغيرة فى كل من القسم الأيمن والقسم الأيسر من هذا الوعاء ، لاحظنا أن فى كل منهما حوالى خمسة آلاف حبة بيضاء وخمسة آلاف حبة سوداء ، ولكن لما كان من الممكن بالنسبة لكل حبة على حدة أن توجد فى القسم الأيمن أو فى القسم الأيسر من الوعاء ، فإنه من المحتمل — على الأقل نظريًا — أن تتجمع كل الحبات البيض فى جانب ، وكل الحبات السود فى جانب آخر . بيد أن تحقق هذه الإمكانية مستبعد جداً لدرجة أننا نعده عمليا أقرب مايكون إلى المستحيل . والواقع أن قوانين الصدفة لاتحتمل مثل هذا التفاوت الشاسع فى توزيع تلك الكرات الصغيرة . وأما إذا نظرنا إلى الحرية الإنسانية — على ضوء هذا المثال — فإننا نلاحظ أنها تنحصر فى قدرة الإرادة على تحقيق إمكانيات هى فى الواقع أقل احتمالا من غيرها . حقا إن هذه القدرة كائنة لدى سائر القوى الحية التى لاينحصر وجودها فى نطاق المادة وحدها ، بمعنى أنها تميز الحياة العضوية كما تميز الروح . ولكن أكثر هذه القوى روحية إنما تقوم على إرادة الحياة التى هى إرادة جوهرية فى كل كائن حى والحياة هى فى جوهرها انعدام الصدفة ومعارضة الاتفاق antihasard . أما الإرادة فإنها ليست سوى توجيه العناصر ذات السلوك غير المحدد ، أو ذات التوازن الثابت ، نحو غايات شعورية . وإذن فإن الشرط الأساسى للحرية ليس فقط وجود اتجاه نحو غاية ، بل وجود اختيار بين غايات مختلفة [1] .

٢١ — رأينا مما تقدم كيف أفضت النزعات الاحتمالية الحديثة فى الفزياء الجديدة إلى زعزعة فكرة الحتمية الصارمة ، والعودة إلى شعورنا التلقائى

---

(١) — cf. Foulquié ; « La Volonté », p. 94.

بحرية إرادتنا . وقد عبر إدنجتون عن هذه الحقيقة فقال إنه قد أصبح من المتعذر علينا الآن أن نسلم بنظرية تجعل الحياة والروح أكثر آلية من الذرة نفسها . ولكن الملاحظ أن الفلاسفة لازالوا مترددين فى قبول هذا الدفاع العلمى عن الحرية ، وكأنما هم يأبون أن تكون الحرية مجرد منحة يجود بها علينا العلم ، أو مجرد صدفة نستجديها من الفيزياء الحديثة . ولكن السر فى هذا التردد قد يكون مرجعه إلى أن العلماء أنفسهم ليسوا متفقين على فهم اللاحتمية الجديدة ، إذ لازال بعض العلماء يرفضون الرأى الذى ينسب استواء مطلقا أو عدم اكتراث تام إلى العنصر الذرى حينما يكون بإزاء ضروب مختلفة من السلوك . فهذا ماكس بلانك Max Planck (مثلا) يقرر بصراحة « أن الحتمية التى تسود الفزياء الكمية لا تقل صرامة عن حتمية الفزياء القديمة ، والفارق الوحيد بينهما إنما يرجع إلى اختلاف الحساب والرموز فى كل منهما [1] » . وهذا اينشتين نفسه يعلن أن « اللاتعين » indétermination الذى تظهرنا عليه القوانين الحالية لا يعنى مطلقا استحالة الوصول إلى قوانين دقيقة محكمة ، فإن مشكلة العلية التجريبية لا تنطوى بالضرورة على هدم لمبدأ العلية النظرية . ومعنى هذا أننا لا يمكن أن ننكر أوليا (أو قبليا) إمكان الوصول إلى قوانين علمية دقيقة فيها تترتب الحالات المستقبلة على الحالات الراهنة ، دون أن تخرج بذلك على الروح العلمية نفسها . ومن جهة أخرى فإنه ربما تكون المشكلة التى يعبر عنها مبدأ اللاتعين راجعة إلى نقص معين فى طريقتنا الخاصة فى النظر إلى الأشياء ، مما يترتب عليه ضرورة إدخال تعديل شامل على طريقتنا فى البناء النظرى ، كما حدث مثلا بالنسبة إلى الكيمياء النظرية قبل إدخال الترموديناميكا وقبل اكتشاف قواعد جبز Gibbs . ويذهب عالم آخر هو لانجفان Langevin إلى حد أبعد من ذلك ، فيعارض

---

(١) Max Planck: « Initiation à la Physique », p. 241. — & (cf. Foulquié; Ibid, p. 95).

بشدة تلك « الاباحية العقلية » (على حد تعبيره) التي انساق إليها بعض العلماء ، مستندين إلى مبدأ اللاتعين الذي اكتشفه هيزنبرج ، من أجل نسبة إرادة حرة إلى الجسيمات corpuscules والقول بوجود حرية اختيار في الطبيعة ذاتها[١] .

بيد أن علماء آخرين — مثل دتوش Destouches — مثلا يؤكدون أن خصوم اللاحتمية الكمية (quantique) إنما يعارضون هذه النظرية الجديدة لأسباب أخرى لا تمت بصلة إلى العلم نفسه . وهؤلاء الخصوم — بدورهم — يوجهون إلى أنصار المبدأ اللاحتمي الجديد نفس المأخذ فيقولون : « إن علماء الفزياء الذين ظنوا أن في وسعهم أن يستخلصوا نتيجة لاحتمية (تقضي على كل جبرية علمية) من التقدم الذي أحرزته النظريات الكمية ، كأن هذه النتيجة وليدة التجربة نفسها أو كأنها تستند حقاً إلى العلم القائم على التجربة إنما هم في الحقيقة قد وقعوا تحت تأثير بواعث فلسفية سبق تأكيدها والسعي إلى إثباتها مراراً قبل أن تظهر الفزياء الكمية إلى حيز الوجود »[٢] . ولكن مهما يكن من أمر هذا النزاع العلمي حول قيمة مبدأ اللاحتمية ومدى ما يترتب عليه من نتائج ، فإن الفلاسفة أنفسهم لم يرحبوا كثيراً بتلك الحجة الجديدة التي تقدم بها بعض العلماء لتبرير إيماننا بالحرية . ذلك لأن الفلاسفة لاحظوا أولا أن الحرية الصحيحة لا يمكن أن تكون مجرد « باق » reste في عملية الكون الحسابية . كما أنها لا يمكن أن تعد مجرد تعبير عن انعدام الانتظام أو الاطراد في الكون . حقا إن من شأن هذه اللاحتمية الجديدة أن تقضي

---

(١) Langevin; «La Notion de corpuscules et d'atomes», p. 33.

(٢) F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la Philosophie et l'histoire des Sciences, Paris; Hermann & Co, 1941, pp. 112.113

على ادعاءات الوضعيين ، ولكنها لا تفيدنا كثيرا فى إثبات حرية الإنسان . والواقع أن القول بوجود ضرب من "اللاتعين فى نطاق الظواهر الكلية لا يمكن بأى حال أن يكون مساويا لإثبات الحرية . هذا إلى أن كلمة « لاحتمية » indéterminisme قد تكون هى نفسها من أكثر الكلمات غموضا والتباسا ، لأنها تحتمل معنيين مختلفين كثيرا ما ينتقل المرء من تقرير الواحد منهما إلى تقرير الآخر دون أن يشعر بالطفرة التى يقوم بها ؛ فما هو «لاحتمى» أولا هو العنصر الذى لا يقبل تحديداً أو الظاهرة التى لا سبيل إلى تعيينها ، أى هو ما لا يقبل قياساً ولا تمييزاً ، كالجسم (مثلا) حينما تكون سرعته غير محددة فى اللحظة التى نتوصل فيها إلى تحديد وضعه . وتبعاً لذلك فإن « اللاحتمية » ترادف « استحالة التنبؤ » imprévisibilité ، مادام تعريف الحتمية (كما يقول لويس دى بروى) هو إمكانية التنبؤ بالظواهر تنبؤاً دقيقاً محكماً [١] .

ولكن لما كانت كلمة «لاحتمية» هى نقيض كلمة «حتمية» فإنها تنطوى أيضا على شىء أكثر من مجرد القول باستحالة التنبؤ أو امتناع القياس . ذلك لأن الحتمية هى النظرية التى تقرر أن كل الأحداث تتوقف على ما سبقها من ظواهر ، بحيث أن كل موقف واقعى خاص لا يحتمل سوى نتيجة واحدة (هى وحدها الممكنة) . وليست اللاحتمية إلا تلك النظرية التى تطرح هذه القضية ، فهى — كما يقول إدنجتون — لا تنطوى على أية قضية إيجابية [٢] . ولكن على أى أساس يقرر إدنجتون فى هذا الصدد أن الحتمية فرض لا موجب مطلقا للأخذ به ؟ ولماذا يقول إن اللاحتمية هى فكرة سلبية

---

(١) L. de Broglie : «Continu et Discontinu», p. 59.

(٢) A. Eddington : Sur le Problème du Déterminisme, trad. franç. p. 18
(cité. par Foulquié : La Volonté, p. 66)

خالصة ؟ الحق أن اصطلاح « اللاحتمية » إذا كان ينطوى على التسليم بأن الأحداث الطبيعية الأولية ليست خاضعة لضرورة صارمة ، فإنه ينطوى أيضا على القول بأن للاختيار موضعا فى هذا المستوى الذرى ، بمعنى أن الجسيم نفسه يتمتع بشىء من الحرية .

بيد أن ثمة مغالطة خفية كثيراً ما يقع فيها عالم الفزياء حينما ينسب إلى الجسيمات مثل هذه الحرية : لأنه إذا كان كل ما يحدث أمامنا قد يوحى بأن الجسيم حر ، فإن هذا لايعنى أنه حر بالفعل ، إذ قد يكون مقيدا بعلل لاسبيل إلى تمييزها أو الوقوف عليها فى المرحلة الحاضرة من مراحل التقدم العلمى . ولكن أنصار اللاحتمية الجديدة لايعدمون حجة للرد على هذا الاعتراض ، فإن اللاتعين الذى يتحدثون عنه ليس عارضا بل هو «جوهرى» ، وهذا هو الرأى الذى يذهب إليه لويس دى بروى حينما يقول : « لقد ثبت فعلا أن القوانين الاحتمالية التى توصلت إليها الميكانيكا التموجية والكمية الجديدة ، فيما يتعلق بالظواهر الأولية ، وهى قوانين قد تم التحقق من صحتها عن طريق التجربة نفسها ، لايمكن تأويلها فى صورتها الحالية بإرجاعها إلى جهلنا بالقيم الحقيقية لبعض المتغيرات المجهولة[1] .

ولكن لويس دى بروى نفسه قد تراجع عن هذه الفكرة فى أبحاثه العلمية المتأخرة ، فتنازل عن تمسكه بالمبدأ اللاحتمى .

فهل يكون معنى هذا أن علينا الآن أن نسلم بوجود « بدايات مطلقة » commencements absolus مما يترتب عليه بالضرورة أن نراجع مبادىء العقل نفسه ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين فيقولون إن عقلنا قد تكون بفعل احتكاكه المستمر واتصاله المباشر بالظواهر الكونية

---

(١) cf. L. de Broglie. Physique & Microphysique, pp. 221—222.

في مستوى العين المجردة (à l' échelle macroscopique:) ولكن عليه الآن أن يسلم بالوقائع التي يكتشفها في مستوى المجهر: (à l' échelle microscopique)[١].
بيد أن ثمة علماء آخرين يؤثرون أن يعدلوا من مفهوم تلك الظاهرة الأولية التي يصف لنا علماء الفزياء الجديدة سلوكها العجيب، وهم لذلك يقررون أن الجسيم المزعوم (على حد تعبير لانجفان Langevin) لا يعبر عن فردية نقطة فزيائية يمكن تمثيلها بنقطة مادية، وإنما الواقع (كما يقول هنرى مينور Henri Mineur) أن « الموجة » هي الشيء الحقيقي (الواقعي)، لا تأويلها الجسيمي[٢]. وعلى كل حال، فإننا لن نستطيع أن نقطع بشيء في هذا الصدد، ولكننا نقتصر على القول بأنه لم يثبت علمياً حتى الآن أن مبدأ الجبرية لم يعد سارياً في العالم المادي، أو أن الحتمية قد فقدت كل قيمتها العلمية كمبدأ نظري يسمح لنا بفهم الظواهر الطبيعية.

٢٢ — ولكن حتى لو افترضنا أن حتمية المادة ليست مطلقة، فإننا لن نصل عن هذا الطريق إلى فهم الحرية بمعناها الصحيح لأن الحرية الحقيقية هي إلى حد ما مناقضة لذلك اللاتعين (أو اللاتحدد) الذي ينسبونه إلى الجسيمات المادية. فبينما نرى أن تلك الجسيمات تتحرك من غير علة وتنتقل بدون أدنى سبب، نجد على العكس أن الحرية تفترض وجود العقل الذي يتصل في العلل والأسباب. ومعنى هذا أن الفعل الحر لا ينبثق من لا شيء، وإنما هو ناتج عن أسباب معقولة لولاها لما كان ثمة موضع للتحدث عن وجود « حرية » بل عن « آلية ذاتية » automatisme فحسب.

---

(١) cf. J·L. Destouches: Principes Fondamentaux. pp· 143 — 144.

(٢) cf. F.·Enriques: Causalité et Déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences, 1941, p·110.

ولكن هب أننا اطرحنا كل نظرية تحاول أن تقيم نوعا من التكافؤ بين الحرية واللاحتمية ، مع قبولنا فى الوقت نفسه لمبدأ لاحتمية العلل الفاعلية ، أفلن يكون فى وسعنا عندئذ أن نفسر فعل العلل الغائية ، وعلى الأخص فعل تلك العلل الغائية فى نطاق النشاط الإنسانى الحر حيث تتخذ صورة أسباب معقولة أو بواعث عقلية مرادة ؟ ألن يكون فى وسعنا أن نقول (خصوصا إذا كانت لاحتمية الجسيمات موضع شك حتى الآن من قبل بعض العلماء) إنه لما كان العنصر المادى غير مجبر على أن يأخذ هذا الاتجاه أو ذاك ، فإنه تحت تأثير الصورة « forme » أو « الفكرة الموجهة » : (idée directrice) يأخذ بالفعل هذا الاتجاه أو ذاك ؟ — ولكننا سنصطدم هنا من جديد بمشكلة الصلة بين الروح والجسد ، إذ كيف يمكن أن تؤثر حقيقة روحية فى المادة ، أو كيف يمكن للعقل أن ينتزع المادة من لاتحددها الأصلى أو يخرجها عن حالتها الأولى من اللاتعين ؟ الواقع أنه لا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا إذا اطرحنا الثنائية الديكارتية بين المادة والروح ، لكى نأخذ بنظرية ميتافيزيقية جديدة فى الصلة بين الإنسان والعالم . وهنا قد يكون فى وسعنا أن نهيب بفكرة إدنجتون فى تأثير التصميم الإرادى على عناصر الذرة ، فنقول مع العالم الإنجليزى الكبير بأن « نسيج الكون هو من نسيج الروح »[1] وهكذا ننتهى إلى القول بأن فى الإمكان أن نتصور طبيعة الكون على أنها ليست غريبة على الإطلاق عما يحس به شعورنا أو يستشعره ضميرنا .

ومهما يكن من شىء فإننا نعتقد أنه من الخطأ أن نربط مصير الحرية بمشكلة اللاحتمية الطبيعية (أو اللاتعين الفيزيائى) لأنه حتى لو صحت تلك اللاحتمية الفيزيائية ، فإنها لن تعطينا فكرة واضحة عن الحرية بمعناها الحقيقى.

---

(١) A. Eddington : Sur le Problème du Déterminisme, p. 277.

وفضلاعن ذلك فإن الحتمية الطبيعية لاتقضى بالضرورة إلى حتمية سيكولوجية؛ لأنه حتى لو كانت المادة خاضعة لحتمية صارمة ، فإن فى وسعنا أن نتحرر من هذه الحتمية عن طريق الفكر نفسه ، لأننا حينما نعرف الآثار الضرورية التى تترتب على علل معينة ، فإننا قد نستطيع أن نعمل على إحداث شىء يمكن به مواجهة تلك العلل بطريقة منهجية ، أو قد نستطيع أن نتوصل إلى تحاشيها وعدم الوقوع تحت طائلتها ، وبذلك نتمكن من السيطرة على الحقيقة المادية ، والتحكم فى ذواتنا . ومن جهة أخرى ، فإنه لولا تلك الحتمية ، لما استطاع الإنسان أن يجد سندا حقيقيا أو دعامة قوية لنشاطه الحر نفسه ، لأنه كلما اعترف الإنسان بالضرورة nécessité السائدة فى الطبيعة زادت قدرته على اكتشاف وسائل جديدة للاستفادة من الطبيعة واستغلال تلك الضرورة نفسها لمصلحته هو(١) .

والوقع أن الطبيعة تكشف لنا عن استعداد بطىء مستمر من شأنه أن يمهد الطريق أمام الحرية نفسها . حقا إن لاحتمية (أو لاتعين) الجزىء المادى ليست هى الحرية ، ولكنها تكشف عن طبيعة احتمالية لاتعرف الجمود والصرامة ، وهذه الطبيعة تؤذن بعالم الحرية . وإذا كان الجسم الحى هو نفسه ليس من الحرية فى شىء ، فإن تجمع الطاقة الانفجارية لايعنى فى نهاية الأمر سوى ازدياد الإمكانيات وتمهيد السبيل لظهور مراكز اختيار . وفضلا عن ذلك فان اكتساب العالم الحيوانى لصفة الاستقلال الذاتى autonomie الناشئة عن امتلاكه لأجهزة فسيولوجية كثيرة ، مما يسمح للفرد بتنظيم تغذيته ، وحرارته ، وحركته ، وعملياته التبادلية ، هذا كله قد لايمكن تسميته بالحرية، ولكنه يمهد السبيل لاستقلال جسمى هو الأداة الأولى لتحقيق الاستقلال الروحى الذى تتميز به الحرية الحقيقية .

---

(١) P. Valéry : «Moralités» ,Gallimard, 1932, pp 34—35' et

بيد أن الحرية لا يمكن أن تخرج من هذه المراحل التمهيدية كنتيجة طبيعية ضرورية ، لأن من الخطأ أن نتصور الحرية على أنها ثمرة تخرج من زهرة الطبيعة ، أو مركب صناعى يتم إنتاجه فى معمل الطبيعة . حقا إن الحرية لابد أن تحتك بالقوى الطبيعية التى تصطدم بها كل حياة جسمية تتحقق فى الزمان والمكان ، ولكنها تعبر أولا وقبل كل شيء عن ذلك النشاط الإنسانى الذى تقوم به شخصية حية تريد أن تحقق وجودها فى عالم روحى يأتلف من ذوات حرة وموجودات فاعلة . فالحرية مظهر لصراع إنسانى مستمر فيه يحاول المرء أن ينتصر على كثير من العوائق التى قد تخنق فيه انبثاق الشخصية ، ولهذا فاننا نلاحظ أن الحرية وثيقة الصلة دائما بعملية تكوين الشخصية أو اختيار الذات . وإذن فإن الشخصية هى التى تجعل من نفسها موجوداً حراً ، بعد أن تكون اختارت لنفسها أن تكون حرة . وهذا معناه أنها لا تجد الحرية فى مكان ما ، كشيء مكوّن أو معد من ذى قبل ، بل لا بد لها من أن تعمل بنفسها على اكتساب تلك الحرية . وليس فى العالم شيء يمكن أن يضمن لها أن تظل حرة ، اللهم إلا إذا عملت هى نفسها على أن تجازف بوجودها محققة « تجربة الحرية » ، وهى تجربة أليمة قد لا تخلو من صراع وتضحية وسعى مستمر[1] .

وعلى كل حال ، فان دراستنا لفكرة الحتمية العلمية قد قادتنا إلى أعتاب فكرة الحرية (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة) . وربما كان من فضل العلم الحديث على العالم أنه قد بصره بزوال التناقض المطلق بين العلم والشعور الإنسانى ، مما ترتب عليه التقريب بين وجهات النظر المتباعدة ... يقول العالم الإنجليزى المعروف جيمس جينز « إن السببية الصارمة ليس لها الآن مكان فى صورة الكون التى يعرضها علينا علم الطبيعة الحديث . وقد نتج من ذلك أن صار فى هذه الصورة أكثر مما كان فى صورة الكون الآلية القديمة ، متسع للحياة والشعور يقومان فيه مع الصفات الأخرى التى نقرنها عادة بهما مثل

---

(١) E. Mounier : Le Personnalisme P.U.F. 1950, p. 74,

الإرادة الحرة والمقدرة على تغيير الكون إلى حد ما بوجودنا فيه . . »[١] .
ولكن أنصار الحتمية العلمية لا يريدون أن يتراجعوا أمام هذه الحقائق الجديدة التى كشف عنها العلم الحديث ، ولهذا نراهم يعمدون إلى دراسة الحرية الإنسانية نفسها لكى يبينوا لنا أنها تتناقض مع مبدأين هامين من مبادىء العلم هما مبدأ العليّة ، ومبدأ بقاء الطاقة . أما عن مجموع الطاقة فان من المؤكد أنه لن يزيد أو ينقص لوجود ظاهرة الحرية ، لأن الفعل الحر إنما يغير فقط من مجرى الطاقة ، أعنى أنها ستكون خاضعة فى اتجاهها لحركة (أو تأثير) التصورات العقلية التى تتطلب بالضرورة طاقة فزيائية . وأما عن مبدأ العلية فانه قد لا يتفق مع القول بحرية عدم اكتراث indifférence ولكنه يتفق مع الحرية العقلية التى ينادى بها بعض الفلاسفة ، وإن كانت هذه الحرية قد تستحيل أحيانا إلى مجرد حتمية سيكولوجية .

(١) « الكون الغامض » سير جيمس جينز (ترجمة عبد الحميد حمدى مرسى) القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٣٢ .

الفصل الخامس

الحتمية السيكولوجية

٢٣ — رأينا فيما تقدم أن الحتمية العلمية قد حاولت أن تطبق على العالم السيكولوجى مبدأ الحتمية السائد فى العالم الطبيعى ، بدعوى أن الإنسان مجرد جزء من أجزاء الطبيعة ، فمن الممكن أن نتنبأ بسلوكه على نحو ما نتنبأ بما سيقع من الأحداث فى الطبيعة [١] . ولكننا قد رأينا أيضا كيف تعرض مبدأ الحتمية نفسه لنقد شديد من قبل العلماء المحدثين ، مما حدا بالكثيرين إلى التردد فى تعميم مبدأ التفسير الآلى وتطبيق العلية الميكانيكية على الإنسان نفسه . ولكن رفض فكرة « الضرورة الخارجية » لايعنى إنكار « الحتمية » فى شتى صورها ، فان الضرورة قد تتخذ صورة باطنة فتصبح « الحتمية سيكولوجية » déterminisme psychologique مؤداها أن كل نشاطنا الإرادى متوقف بالضرورة على حالاتنا النفسية السابقة ، سواء أكانت وجدانية كالرغبات والأهواء ، أم إدراكية كالتصورات والأفكار . والواقع أن سائر ضروب الحتمية (كما لاحظ برجسون) ، يستوى فى ذلك أن تكون فزيائية أو فسيولوجية أو اقتصادية (كحتمية كارل ماركس مثلا) ، إنما ترجع فى نهاية الأمر إلى الحتمية السيكولوجية [٢] . وقد شاهدنا فى فصل سابق بعض صور هذه الحتمية على نحو ما تتمثل عند هوبز ، ومل ، وتين ، وسبنسر ، ولكننا نريد هنا أن نعرض لدراسة الحتمية السيكولوجية على ضوء

---

(١) يلاحظ هنا أن الحتمية العلمية تتخذ صورة فسيولوجية ، مادامت كل حياتنا النفسية ستكون خاضعة للضرورة العضوية التى هى مظهر آخر للحتمية الطبيعية .

(٢) cf. J. Wahl : Traitè de Métaphysique p. 529.

نقدنا لفكرة حرية الاستواء أو اللامبالاة أو عدم الاكتراث liberté d'indifférence .

وهنا نجد أن ديكارت هو أول فيلسوف بين المحدثين اهتم بدراسة حرية عدم الاكتراث ، إن لم يكن أول فيلسوف عنى بتحديد معنى الحرية على الإطلاق . ولسنا نعنى أن أحداً لم يهتم بهذه المشكلة من قبله ، ولكننا نعنى أننا نجد عند ديكارت لأول مرة فى تاريخ الفلسفة دراسة ميتا فيزيقية حقيقية لمشكلة الحرية . ولكن ماذا يعنى ديكارت بالحرية ؟ نحن نعلم أن الروح عند ديكارت ليست منفعلة Passif فقط ، بل هى فاعلة أيضا . ولكن إذا كان العقل l'entendement عنده شيئاً محدداً مقيداً ، نظراً لما فى أفكارنا من تسلسل ضرورى ، فان الإرادة عنده حرة ، نظراً لأنها تعلو على العقل وعلى قوانينه الضرورية . فللأفكار طابع متناه ، فى حين أن للارادة طابعاً لامتناهياً . وأما الحرية فانها عند ديكارت أقرب ما تكون إلى « معجزة » Miracle ، لأن مثلها كمثل الخلق من العدم . ويعرف ديكارت الحرية بأنها « القدرة على فعل هذا الشيء أو الامتناع عن فعله »[1] ، ولكن هذه القدرة عنده بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد حالة استواء أو عدم اكتراث أو حياد مطلق . يقول ديكارت نفسه : « إن عدم الاكتراث » الذى أشعر به حينما لا أكون مدفوعا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك تحت تأثير أية قوة مسببة (أو أى مبرر عقلى) هو أدنى درجة من درجات الحرية[1] » . حقا إن الإرادة قبل الفعل « حرة » دائما ، لأن لديها القدرة على الاختيار فيما بين شيئين متعارضين ، ولكنها ليست دائما فى حالة استواء أو عدم مبالاة . والواقع أن المشكلة لاتنحصر فى معرفة ما إذا كنا أحرارا حينما نريد بدون أدنى باعث ،

---

(١) « التأملات الفلسفية » ٤ Descartes : Méditations, Ive

(٢) Descartes : Ibid

وهو فى الحقيقة مالا قيمة له ، بل المهم أن نعرف ما إذا كنا أحراراً حين نعمل تحت تأثير بعض البواعث ، كما هو الحال حينما نكون بصدد أفعال حسنة أو سيئة . والرأى الذى يذهب إليه ديكارت فى هذا الصدد هو أن البواعث قلما تقضى على الإرادة ، حتى لقد يكون فى وسعنا أن نقول إنه كلما كانت البواعث حاسمة ومعقولة ، كانت الإرادة حرة بكل معنى الكلمة ، وإن استحال عندئذ أن تكون فى حالة استواء أو عدم اكتراث ، بل لهذا السبب عينه وهو أنها ليست فى حالة استواء أو عدم اكتراث . والحق أنه لما كان من الممكن أحيانا ألا ينتبه الإنسان انتباها تاما إلى الأشياء التى يجب عليه أن يحققها ، فانه لأمر طيب أن يتوفر لديه مثل هذا الإنتباه ، وأن تنقاد إرادته بالتالى لنور العقل ، فلا تظل فى حالة استواء أو عدم مبالاة[1] . وإذن فان كل نقص فى مدى عدم اكتراثنا لا يعنى أى نقص فى حريتنا ، بل الصحيح عند ديكارت أن الحريه لا يمكن أن تنحصر فى هذا الحياد العقلى أو تلك اللامبالاة .

بيد أن كلمة استواء (indifférence) تحتمل فى نظر ديكارت معنيين مختلفتين : ففى تأملاته الرابعة نراه يقول : « إن حرية الاستواء (أو عدم الاكتراث) هى أدنى درجة من درجات الحرية ، وهى بهذا المعنى تعبر عن نقص فى المعرفة أكثر مما تعبر عن كمال فى الارادة » . فنحن هنا بصدد تلك الحالة التى تجد الارادة نفسها بازائها حينما لا يكون لديها من المعرفة الكافية عما هو حق أو ما هو حسن ، ما يدفعها إلى اختيار هذا أو ذاك . ولكن ديكارت يعود فيقرر أنه ربما يقصد البعض بكلمة « استواء » indifférence تلك الملكة الوضعية أو القدرة الإيجابية الموجودة لدينا والتى بمقتضاها نستطيع أن نختار هذا أو ذاك ؛ ومثل هذه القدرة لا تتمثل فى حالة

---

(١) Descartes: Lettre 47.

الاختيار التعسفي فحسب ، بل حتى فى الحالات التى يكون فيها لدينا مبرر واضح للفعل ، مما لا يدع مجالا لأى تردد[١] . ولهذا نرى ديكارت يستعمل كلمة « استواء » (أو حياد عقلى) كرادف لكلمة « حرية » بمعناها الواسع . ولكن ربما كان هذا الاستعمال راجعاً إلى اشتداد حدة الخلافات الدينية فى سنة ١٦٤٤ حول هذا المصطلح ، مما حدا بديكارت إلى استعمال هذه الكلمة ترضية لخصومه ، خصوصاً من بين اليسوعيين[٢] .

والواقع أن ديكارت قد فرق تفرقة واضحة بين نوعين من الحرية : حرية تقوم على لا تحدد الإرادة (وتلك هى حرية الاستواء) وحرية تقوم على تحدد الإرادة (وتلك هى الحرية المعقولة التى تقترب إلى حد ما من نظرية سقراط والرواقيين فى الحرية) . وهذان النوعان من الحرية يختلفان درجة وقيمة ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أم بالنسبة إلى الله . فعند الموجود اللانهائى (أو الله) نجد أن الحرية تقوم على لا تحدد الإرادة (indétermination absolue) لأن الله لا يمكن أن يخضع لأية بواعث خارجية ، ما دامت الحقائق الأبدية هى نفسها تتوقف عليه . فالحرية الإلهية هى حرية استواء أو عدم اكتراث ، وما يعد أدنى درجة من درجات الحرية عند الإنسان هو بعينه جوهر الحرية الإلهية . ولكن ديكارت يعود فيجعل من هاتين الحريتين المختلفتين لحظتين متعاقبتين أو مرحلتين مختلفتين من مراحل الفعل الإرادى ، أو الفعل الحر (مادام ثمة هوية بين الإرادة والحرية) . وهنا تنقلب اللحظة السفلى فتصبح مجرد لحظة سابقة أو مرحلة أولية ، إذ فى اللحظة التى يدرك فيها الإنسان أن عليه أن يتخذ تصميما ، تكون حريته فى حالة استواء ، مادام لم يفحص بعد

---

(١) Résumé dd' une Lettre à Mersenne, du 26 Mai 1641 : Adam & Tannery, tome III·, pp. 873-881

(٢) cf. E. Gilson: «La Doctrine Cartésienne de la liberté et la Théologie», 2e partie. ch. IV

سائر مبررات الفعل ، ولـكن الأفـكار سرعان ما تتضح شيئاً فشيئاً ، فاذا ما ازداد النور العقلى الذى تعمل الإرادة على هديه ، انبثق الميل الإرادىّ بشكل أظهر وأوضح، وعندئذ لاتلبث الحرية السفلى الأولية أن تفسح الطريق شيئاً فشيئاً أمام تلك الحرية العليا المتأخرة ، وهى الحرية القائمة على تحدد الارادة . فحرية الاستواء عند ديكارت هى حرية دنيا سابقة ، بينما حرية العقل هى حرية عليا لاحقه [١] .

أما فيما يتعلق بقدرتنا على فعل الشر ، فإن الأصل فيها لا يرجع إلى ماهية الحرية ، لأن الحرية لا تستتبع بالضرورة (عند ديكارت) القدرة على السقوط ، بل إن القدرة على السقوط إنما ترجع إلى نقص حريتنا ، من حيث أنها مشوبة دائماً بعدم ا كتراث . وهذه الحالة ، بدورها ، ناجمة عن النقص الذى يتسم به عقلنا . وإذن فإن الخطيئة ليست جهلا محضا — كما كان يتوهم سقراط — ولـكن الجهل مع ذلك شرط من شروطها . وتبعاً لذلك فإن الجهل وعدم الا كتراث هما شرطا الخطيئة ، ولـكنهما ليسا بالضرورة شرطى الحرية ، لأن الحرية لا تنحصر فى تلك الحالة السلبية التى نسميها بالاستواء أو عدم الا كتراث ، بل هى فى الحقيقة عبارة عن قدرة واقعية إيجابية على أن نحدد ذواتنا ونفصل فى وجودنا . أما هذه القدرة فإننا لا نعرفها إلا عن طريق شعورنا المباشر بها فى عين اللحظة التى نمارسها فعلا . « فالحرية تعرف بدون برهان أو دليل ، وذلك بالتجربة التى لدينا عنها ، لا بشىء آخر . » [٢] . ولـكن على الرغم من أن الحرية تنـكشف لنا بطريق مباشر ، فإنها لا تخلو من طابع مستغلق يجعل منها شيئاً لا سبيل إلى فهمه ، وذلك لأنها كما قلنا لا متناهية ، والمتناهى وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوعا لإدراك أو فهم عقلى .

---

(١) Jean Wahl: «Traité de Métaphysique», pp 533-534.

(٢) Descartes: « Principes de la philosophie », I., 39

٢٤ — رأينا مما تقدم أن ديكارت لم يأخذ بنظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث ، لأنه أبى أن ينظر إلى الحرية على أنها مجرد اختيار تعسفى محض بين فعلين مختلفين دون ما أدنى مسوغ أو مبرر . ولكن هذا الرأى الذى انتصر له بعض اللاهوتيين فى العصور الوسطى لم يعدم نصيرا فى العصر الحديث فى شخص بوسويه « Bossuet » (وتوماس ريد Thomas Reid فيما بعد) . وهنا نجد أن أنصار هذا الرأى يضحون بالعقل على مذبح الحرية : إذ يقولون بأن الارادة مستقلة فى فعلها عن سائر البواعث . وهذا ما يُعَبِّر عنه بوسويه بقوله « كلما بحثت فى ذاتى عن المبرر الذى يحفزنى إلى العمل ، زاد شعورى بأن ليس ثمة علة لفعلى سوى إرادتى وحدها : وبالتالى فإنى أشعر بحريتى شعورا واضحاً ؛ تلك الحرية التى تنحصر فى هذا الاختيار ذاته . وهذا ما يجعلنى أدرك أنى قد خلقت على صورة الله ومثاله ، إذ لم يكن فى المادة شىء يدفع بالله إلى أن يحركها بدلا من أن يدعها غارقة فى السكون ، بل لم يكن فيها ثمة شىء يدفعه إلى أن يحركها فى هذا الاتجاه أو ذاك ، وإنما كانت إرادة الله وحدها هى علة هذا الفعل [أى خلق الله للعالم] ، ولهذا السبب فإن الله يبدو لى حراً بأرفع معانى الحرية . »[١] ولكن القول باستقلال الارادة عن البواعث يحتمل معنيين : فإما أن يكون مرجع الاستواء (أو عدم الاكتراث) إلى أن البواعث غير مختلفة (أو غير متباينة) ، بمعنى أنه ليس ثمة باعث للفعل أو للامتناع عن الفعل ، أو أن البواعث نفسها متكافئة ، وفى هذه الحالة لن يكون ثمة حرية إلا فى الحالات المشتبهة ، أى حيث لا يوجد تمايز أو اختلاف ؛ وإما أن تكون الحرية باطنة فى الارادة ذاتها ، على اعتبار أن الارادة محايدة (أو غير مكترثة) بإزاء البواعث ، أو بالأحرى على اعتبار أن فى وسع الارادة أن تأخذ بأضعف البواعث أو بأقواها حسبما يرتئى لها .

(١) Bossuet: «Traité du Libre-Arbitre», ch II.

ولكن على أى أساس يقرر أنصار هذا الرأى أن الارادة تملك مثل هذه القدرة على الاختيار، بدون باعث، أو وفقا للباعث الضعيف أحيانا ؟ هنا يقول أصحاب حرية عدم الاكتراث : إن التجربة نفسها تدلنا على أن فى وسعنا أن نحرك يدنا أو أن ندعها ساكنة ، وتحريكهــا أو تركها ساكنة ليس له من مبرر سوى إرادتنا ذاتها . ولكننا لو رجعنا إلى حياتنا العملية لوجدنا أن مثل هذه الحرية لا تكاد تظهر إلا فى الحالات التى تكون فيها بصدد أفعال لا قيمة لها ؛ وحتى فى مثل هذه الأحوال فقد لا يكون من العسير أن نعثر على باعث يفسر لنا لماذا اخترنا أن نحقق هذا الفعل المعين دون غيره . حقا إن القائلين بحرية الاستواء يتوهمون أن المرء قد يجد نفسه أحيانا فى موقف « حمار بوريدان » L' âne de Buridan (الذى لو لا تمتعه بحرية عدم الاكتراث لمات جوعا دون أن يجد مبررا لاختيار واحدة من حزمتى العلف المتكافئتين) . ولكن الواقع أن الإنسان لا يعرف مثل هــذه الحالة المطلقة من الاستواء . بل الصحيح أن حرية عدم المبالاة هى تقرير لحرية مطلقة بمقتضاها لن نكون شيئا ، ولن نريد شيئا ، ولن نفعل شيئا ، لأنه حيث توجد لا جبرية مطلقة فلابد أن توجد أيضا نزعة « لا تحدد شامل » Indétermination totale . وإذا كان بعــض الأحرار والفوضويين « anarchistes » لا زالوا يتصورون حرية الفكر والفعل على هذا النمط ، فإن فى وسعنا أن نرد عليهم بأن نقول إن الإنسان لا يعرف مطلقا مثل هذه الحالة من التوازن . وحينما نحاول أن ندخل فى روع الإنسان أن هذا التوازن المطلق ممكن فعلا، فإننا بذلك إنما نعميه عن حقيقة تصمياته الارادية المتعاقبة، أو قد ندفع به إلى عشق تلك الحالة النفسية المميتة ، حالة اللامبالاة أو عــدم الاكتراث [1] . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا (كما سبق أن لاحظنا) لا نشعر فى أنفسنا بأننا أحرار حينما لا تكون لدينا أية بواعث تدفعنا إلى

---

(1) cf E. Mounier : «Le Personnalisme», p. 73.

الفعل ، بل (على العكس) نحن لا نشعر بحريتنا إلا حينما يكون لدينا شعور واضح بتلك البواعث . حقاً إنه قد يكون من العسير أحيانا أن نتوصل إلى تحديد الباعث الحقيقى الذى يدفعنا إلى الفعل ، ولكن هذا لا يعنى بحال أننا نعمل بدون أدنى باعث ، أو أن الفعل الارادىّ هو مجرد فعل تعسفى أو هوى تحكمى مطلق . ولو كان الأمر كذلك ، لكانت الحرية (كما لاحظ ليبنتس) هى الملكة التى تنزل بنا إلى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحيوانات نفسها [١] .

بيد أن بعض المفكرين المحدثين — وعلى الأخص لافل Lavelle — يذهبون إلى أنه من الأهمية بمكان أن نحتفظ لحرية عدم الاكتراث بدورها الفعال فى صميم النشاط الانسانى . حقاً إن هذه الحرية ليست سوى قوة محضة « une si mple puissance » ولكنها تنطوى على كسب سلبى قوامه تحرر فاعليتنا من سائر الموضوعات وكافة الرغبات ، فهى بذلك شرط أساسى لابد منه لكل نشاط إنسانى حر . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن حرية الاستواء تتضمن عودة الذات المريدة من مرحلة الاختيار نفسها إلى إمكانية كل اختيار ، فهى رجعة من « التحديد » détermination إلى إمكانية التحديد ، أو من النشاط الجزئى إلى الامكان ككل [٢] وإذا كانت الحرية كثيراً ما تبدو كأنما هى مجرد عـــدم أو لا شىء ، فذلك لأنها عود مستمر إلى الصفر : un incessant retour à zéro ، ولكننا هنا بإزاء « صفر » فاعل خلاق ، لأننا بإزاء الإمكانية على الفعل أو القدرة على الخلق ، منظورا إليها فى طابعها المطلق الخالص . والواقع أن للحرية طابعاً سلبيا يجعل منها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها ، إذ من المستحيل أن ندمجها فى إحدى صور الوجود التى سبق تحقيقها .

---

(١) Leibniz : «Nouveaux Essais», liv. II. ch· 21, § 16

(٢) cf. L. Lavelle : «Traité des Valeurs», t. I., p. 457.

ولهذا فإن الحرية كثيرا ما تقطع صلتها بالماضى ، كأنما هى تريد أن تكون بداية مطلقة — لا مجرد نتيجة لاحقة — وعندئذ يحاول الموجود الحر أن يطرح عنه العادة والذاكرة لكى يعود إلى الأصل الأول للوجود الذى يريد أن يكونه ، وكأن كل حياته السابقة ليست سوى سلسلة يريد أن يتحرر من أسرها ، أو قد يكفى أن ينساها لكى يتخلص منها . وكل الوسائل المتبعة للوصول إلى التطهير purification ليست سوى وسائط يقصد بها العودة بنا إلى نشاطنا الحر الأولى ، أى إلى تلك الممارسة الأولية للحرية exercice de la liberté لأن وجودنا الذاتى إنما ينبثق من هذه الممارسة نفسها . وليس شعورنا بالحرية عند ممارستنا لنشاطنا الذاتى أو لفاعليتنا الخاصة ، سوى شعور بالفعل الخالق نفسه ، من حيث أننا نقبل أن نشارك فيه . وهكذا ينتهى « لافل » إلى القول بأن الحرية هى عود إلى صفر القوة المحضة التى تأخذ طاقتها فى كل لحظة مسئولية الخلق . وليس ثمة إنسان لا يستيقظ فى الصباح مستعدا لأن يبتدىء من جديد حياته كلها بدلا من أن يكتفى بمواصلتها . ولكن هذا حلم كاذب لو أننا نسينا أن علينا أيضا أن نواصل حياتنا ، وأن نتقبل شروط المشاركة . وهذه المشاركة هى التى تضع بين أيدينا مصير الكون بأسره ، وكأنما هو شىء خاضع لسيطرتنا ، قابل للتغير تحت إمكانياتنا [1] . والخلاصة أن الحرية فى أصلها إمكانية الامكانيات ، فهى لا تنفصل إذن عن تلك القُدْرة المحضة التى يتصورها القائلون بحرية الاختيار على صورة اللاتحدد أو عدم الاكتراث .

٢٥ — يمكننا الآن أن نعمد إلى دراسة الجبرية السيكولوجية ، خصوصا وأن القائلين بهذه الجبرية (وفى مقدمتهم ليبنتس) قد شاءوا أن يعارضوا بها نظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث . وهنا نجد أن الجبرية

---

(١) cf. L. Lavelle: « De l' Acte », pp. 191

السيكولوجية تقوم أولا وبالذات على أساس القول بأن الارادة مشروطة بالبواعث ، أو أن البواعث هى التى تحركنا إلى العمل ، وإن كانت لا تدفعنا إليه دفعا . فالارادة — فى نظر أصحاب هذا الرأى — أقرب ما تكون إلى ميزان ترجح فيه بالضرورة الكفة الثقيلة ، والباعث القوى هو ذلك الثقل الكبير الذى لولاه لظلت الكفتان فى تذبذب مستمر دون أن ترجح واحدة منهما . وتبعا لذلك ، فإن الحرية لا يمكن أن تنحصر فى انعدام البواعث ، وكأن فى وسع الارادة أن تعمل بدون أدنى مسوغ أو مبرر . « إن عدم الاكتراث — كما يقول ليبنتس — هو وليد الجهل ، فكلما كان المرء حكيما ، كان فعله أكمل تحديدا وأكثر جبرية . والواقع أن كل أفعالنا ذات طابع حتمى ، ولا أثر فيها لطابع الاستواء أو الحياد التام ، إذ أن ثمة دائما مبررا فينا أو مسوغا يحركنا إلى العمل . وإذن فلا شىء يمكن أن يتحقق بدون سبب ؛ وبالتالى فإن حرية عدم الاكتراث مستحيلة ، وهى لا توجد حتى لدى الله نفسه [١] » .

وهنا قد يعترض أنصار الحرية المطلقة بقولهم إن الارادة تتميز بقدرة تسمح لها بأن تعمل فى استقلال تام عن البواعث ، ولكن ليبنتس يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه لا وجود لتلك القوة السحرية المزعومة التى هى أقرب ما تكون إلى القوى المحضة أو الكيفيات الغيبية occultes : قوة الارادة التى لا تعرف عقلا ولا نظاما [٢] وإذا كانت الحرية موجودة حقا ، فإن وجودها إنما يتمثل فى اللحظة التى نعمل فيها وفقا لبواعث . ومعنى هذا أن البواعث لا تقضى على كيان الحرية ، بل هى السند الذى ترتكز إليه وتقوم على دعامته . وأما الترابط الموجود بين البواعث ، أعنى ارتباط العلل بالمعلولات ،

---

(١) Leibniz : «Théodicée», 148, §149

(٢) Leibniz : «Nouveaux Essais», liv. II., ch 12, p. 47.

فليس من شأنه فى نظر ليبنتس أن يولد قضاء صارما لا يحتمل ، بل هو يمدنا بالوسيلة اللازمة لإعلاء حريتنا والتسامى بها ، وهذه الوسيلة تنحصر فى إمداد الكائن الحر بمعرفة أسباب أفعاله ، وهى المعرفة اللازمة لتحقيق الفعل الإرادى . والواقع أنه « لكى يصح أن نطلق على الأفعال صفة الحرية ، ينبغى لتلك الأفعال أن تكون فى آن واحد تلقائية ووليدة تأمل أو تدبر عقلى » ، فالحرية عند ليبنتس هى « تلقائية الكائن الناطق (أو العاقل) » (١) وبعبارة أخرى فان العقل هو روح الحرية ، لأن الفعل لا يصبح حراً إلا إذا انضاف الطابع العقلى إلى النشاط التلقائى .

ثم يعود ليبنتس فيتساءل قائلا : ألأن إرادة الكائن العاقل مطابقة دائما لمجموعة من البواعث ، هل يصح لنا أن نقول تبعاً لذلك إن تلك الإرادة ليست حرة ؟ كلا لاريب ، فإن البواعث التى تحفزنى إلى العمل هى بواعثى أنا ، وحينما أعمل وفقاً لها فانما أنصت لصوت نفسى وأعمل ما تمليه على إرادتى ، وليست الحرية أولا وآخراً سوى توقفى على ذاتى واستنادى إلى نفسى — ولكن إذا كانت بواعثى مجرد أهواء passions فهل يكفى أن أعرف تلك الأهواء لكى تصبح هى نشاطى الخاص وفاعليتى الذاتية ؟ يجيب ليبنتس هنا بالنفى ، لأنه ينبغى أن تكون بواعث أفعالى ، إذا أردنا لها أن تجىء مطابقة لحريتى متفقة معها ، بحيث تكون حقا أفعالى أنا miens ، نقول إنه ينبغى لتلك البواعث أن تختلط بى وتمتزج بصميم وجودى ، إذ هنالك فقط يكون استنادى إلى تلك البواعث بمثابة استناد إلى ذاتى حقا . فإذا ما تساءلنا عن نوع البواعث التى يمكن أن تمتزج بذاتى وتختلط بطبيعتى ، وجدنا أن البواعث العقلية هى وحدها البواعث المطابقة لطبيعتى ، لأن العقل هو منى بمنزلة الماهية ، وما أنا بموجود ناطق إلا لأنى أعمل وفقا لبواعث معقولة . فأنا لا أكون حرا إلا

---

(١) Leibniz : «Nouveaux Essais», 21, 9., p. 134.

فى اللحظة التى أعمل فيها وفقاً لعقلى .

يقول ليبنتس : « إن النفس لاتوصف بأنها حرة إلا بقدر ما تحقق من أفعال إرادية قوامها الأفكار المتمايزة ورائدها الاستماع لصوت العقل . وأما الإدراكات المختلطة التى تستند إلى الجسم وحده ، فهى وليدة إدراكات مختلطة سابقة ، دون أن يكون من الضرورى أن تريدها النفس أو أن تتنبأ بها . » فالفعل الحر هو الفعل المعقول الذى فيه تعمل الإرادة على مطابقة باعث خير أدركه العقل ، بعكس ما يتوهم البعض حينما يتصور الفعل الحر على أنه انحراف clinamen الارادة انحرافاً لامعقولا ، كأنما نحن بإزاء فعل قوامه الصدفة الباطنة hasard intérieur . وعلى ذلك فان « الله وحده هو الموجود الحر بأكمل معانى الحرية ، فى حين أن الأرواح المخلوقة لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ماتستطيع أن تعلو على أهوائها »[١] . وهكذا يخلص ليبنتس إلى أن الحرية تتفاوت على قدر تفاوت الحكمة نفسها ، لأنه كلما زادت درجة الانسان من الحكمة والفضيلة ، زاد قدره من الحرية ، فمن كان مالكا لزمام عقله ، كان أقدر على امتلاك زمام نفسه ، وبالتالى كان أقدر على العمل بنفسه .

وأخيرا يقرر ليبنتس أنه حينما يعمل الانسان بمقتضى عقله وحريته فانه لابد أن يجد نفسه فى انسجام أكمل وأتم مع العالم كله والله نفسه . فالنشاط العقلى ليس هو جوهر الفردية الذاتية فحسب ، بل هو يمثل « المطلق » ويعبر عن « الكلى » أيضا ، أعنى أن العقل هو مرآة العالم والله معا . ولهذا فإن الأفعال الحرة لابد أن تجىء موافقة لما فى الكون من عناية شاملة ، وهكذا يحاول ليبنتس أن يوفق بين الحرية والعناية الالهية ، عن طريق التوفيق بين عالم الأخلاق وعالم الطبيعة ، حتى يتسنى له فى النهاية أن يوفق بين الفاعلية

---

(١) Ibid., II, chap.21,

الفردية والجبرية الكونية . فاذا ما تساءلنا بعد هذا عن مصدر الشر الخلقي ، أجاب ليبنتس (مستوحيا سقراط وأفلاطون) إن الجهالة والخطأ هما منشأ الشر Peccatum ab errore فالخير وحده هو الذي يمكن أن نعده حرا ، وأما الشر فإنه لا يمكن أن يتصف بصفة الحرية [١] .

فإذا عاودنا النظر الآن إلى نظرية ليبنتس في الحرية وجدنا أن المـيزة الأولى لهذه النظرية هي أنها ترفض كل قول باللاتحدد أو بالاتزان المطلق ، لأنها ترى أنه من المستحيل على الانسان أن يميل بقدر واحد إلى سائر الأطراف المتعددة التي تعرض له عنـد الاختيار [٢] . حقاً إن ليبنتس يسلم في بعض المواضع بوجود حرية عدم اكتراث يسميها هو باسم « حرية الامكان » : «liberté de contingence» ، ولكنه يفهم « عدم الاكتراث » هنا بمعنى أنه ليس ثمة شيء يلزمنا باختيار هذا الطرف أو ذاك ، فهو لا يقول إذن بوجود توازن محايد تماما ، كأن ثمة استواء مطلقا فيه يصبح كل شيء مساويا لأي شيء آخر ، دون أن يكون ثمة ميل أو انعطاف نحو هذا الطرف أو ذاك [٣] . ولكن ليبنتس لا يشترط للحرية الامكان فقط ، بل هو يشترط لها أيضا التلقائية والعقل . والتلقائية في نظره تعبر عن كون البواعث تنبعث من قرار وجودنا نفسه ، بينما العقل يشير إلى أهمية مبدأ السبب الكافي ، وإن كان ليبنتس يتأول هذا المبدأ هنا فيقول إن البواعث تحركنا إلى العمل ، دون أن تدفعنا إليه دفعا ، فهي ليست ملزمة محتمة . بيد أن كل هذه المحاولات قد

---

(١) A. Fouillée : «Histoire de la Philosophie», nouvelle édition, pp. 324—325.

(٢) Cf. Leibniz : «Théodicée», 35, 46, 232—(& «Nouveaux Essais», II, XXI, § 8., § 47.)

(٣) Cf. Leibniz : «Théodicée», 1., § 46,

باءت بالفشل فى نهاية الأمر، لأن تعريف ليبنتس للتلقائية لا ينطبق على الكائنات الحرة فحسب، بل هو ينطبق أيضا على سائر الموجودات التى يتكون منها العالم، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نجد لدى سائر الذرات الروحية التى يتألف منها الكون هذا الطابع الذى تتميز به الحرية، وبالتالى فان الحرية لن تصبح صفة مميزة للانسان وحده. ومن جهة أخرى، فان هذه التلقائية التى يتحدث عنها ليبنتس هى فى الحقيقة تلقائية كاذبة، لأن كل ما يحدث لأية ذرة روحية محدد بماضى تلك الذرة، وتبعا لمبادىء ليبنتس نفسه، كل ما يحدث لذات من الذوات متضمن فى مفهوم تلك الذات[1].

أما عن نظرية ليبنتس فى « البواعث » : motifs ، فان خطأها ينحصر فى أنها تتصور البواعث تصورا ماديا، كأنما هى قوى مستقلة تتصف بدرجة معينة من « الشدة الباطنة » intensité intrinsèque ، فى حين أن القيمة المحددة لكل باعث من البواعث إنما تتوقف بشكل مباشر على الشخصية ذاتها[2]. وحتى إذا سلمنا بوجود بواعث قوية (فى ذاتها)، فان الملاحظ أن الباعث الأقوى لا يتغلب دائما وبالضرورة على سائر البواعث الأخرى، بدليل أن هناك لحظات تردد وتدبر فيها نشعر أوليا بأن ثمة طرفا كل البواعث تبدو مؤيدة له، ولكننا مع ذلك لا نتخذ تصميما نفعل فيه بمقتضى ذلك الطرف فلدى الحرية إذن قدرة على الاختيار فيما بين التصميم أو عدمه (على الأقل). وفضلا عن ذلك، فان الباعث الأقوى لا يكون قويا إلا بالنسبة إلى وجهة نظر معينة، وحينما نغير من وجهة نظرنا فإن نظرتنا إلى البواعث تختلف. حقا إن ثمة أفكارا تأتى إلينا من تلقاء ذاتها، ولكن عقلنا حينما يلح بصورة تعاوده، قد يستطيع أن يأمرها

(١) Jean Wahl : «Traité de Métaphysique», p. 534.

(٢) Gabriel Marcel: «Le Mystère de L'Etre», t II, Aubier. Paris, 1952. p. 117.

بالوقوف فيحول بينها وبين التقدم [١] .

٢٦ — والواقع — كما لاحظ سارتر — أن الفعل لا يصدر عن الباعث أو الدافع كما يصدر المعلول عن العلة ، لأن الدوافع والبواعث لا يمكن أن تؤخذ على أنها « أشياء » طبيعتها الثبات والاستقرار . فليس للبواعث والدوافع « ماهية ثابتة » ، بل أنا الذى أخلع على تلك الدوافع والبواعث ما لها من معنى ، وهذا المعنى قابل للتحول والتغير ، لأن المدلول النفسى الذى أنسبه إليه قابل للتحول والتغير . حقا إن البواعث قد تبدو ذات طابع موضوعى ، ولكننا كثيرا ما ننسى أن العالم لا يقدم لنا نصائح إلا بقدر ما نستجوبه ، ونحن لا نستجوبه إلا لغرض خاص أو غاية معينة فليس الباعث هو الذى يعين الفعل ، كما قد يبدو لأول وهلة ، بل الصحيح أن الباعث لا يظهر إلا حيث يوجد «مشروع فعل» projet d'une action [٢] . والحق أن الذات التى تستخرج من مجموع العالم بواعثها الخاصة هى ذات لها بنيتها الخاصة وتركيبها المعين . فهى ذات قد عينت أغراضها ، وحددت غاياتها ، ونزعت فعلا نحو تحقيق إمكانياتها . ومن ثم فانها حينما تختار بواعثها إنما تختار فى الحقيقة وجودها نفسه وسنرى فيما بعد أن الوجود الانسانى عند سارتر ينحصر فى اختيار الذات لنفسها ، وهذا الاختيار وحده هو الذى يحدد بواعث أفعالنا . ولكن سارتر يربط بين فكرة الحرية وفكرة المحال أو اللامعقول «l'absurde» ، فينسب إلى ظاهرة الحرية صفة اللامعقول ويقول إنها لا تقبل تفسيرا بأى حال . وهكذا نرى أن ليبنتس يجعل الصلة وثيقة بين العقل والحرية ، فى حين أن سارتر (على العكس من ذلك تماماً) يجعل قدرة الانسان على الاختيار مطلقة وغير مشروطة ، فيقول إن اختيارنا لذواتنا يتم على غير ما أساس يستند إليه ، بمعنى أنه هو الذى

---

(١) Leibniz : «Théodicée» No. 288

(٢) Jean—Paul Sartre : «L'Etre et le Néant», p. 516.

على على نفسه بواعثه . ولهذا فانه قد يبدو لا معقولا ، إن لم يكن كذلك بالفعل . والواقع أنه إذا كان هذا الاختيار أقرب ما يكون إلى اللامعقول فذلك لأنه الشيء الوحيد الذي تظهر بمقتضاه كافة الأسباب وتستند إليه سائر الأسس ، حتى أن فكرة اللامعقول نفسها إنما تصبح ذات معنى ابتداء من هذا الاختيار نفسه . وهكذا يخلص سارتر (كما سنرى بالتفصيل فيما بعد) إلى أن ما يبدو لنا « لامعقولا » إنما يبدو لنا كذلك لأن ثمة حرية تخلق لنفسها القيم والمعايير، باختيار حر مطلق ، دون أن يكون ثمة باعث عقلي تستند إليه ، فتضع بذلك لنفسها أسس سائر المعايير وكافة الأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواعث العقلية أي معنى ، وقبل هذا الاختيار ، ليس للقيم أي معنى في ذاتها[1] .

٢١ — رأينا مما تقدم أن وجود البواعث لا يتنافض مع وجود الحرية ، لأن قوة البواعث مستمدة منا في الحقيقة . ولكن كيف تخلع الذات على البواعث تلك القوة التي بمقتضاها تنتصر هذه على غيرها من البواعث ؟ بعبارة أخرى يمكننا أن نتساءل عن الصلة الخفية الموجودة بين الباعث والفعل الحر ، فنقول : كيف نعرف أن الباعث الذي تحقق هو فعلا الباعث الأقوى ؟ هنا يمكننا أن نهيب بنظرية برجسون في الحرية ، فإن هذه النظرية قد تساعدنا على فهم حقيقة الفعل الحر في صلته بالباعث النفسي . والواقع أن برجسون قد أوضح لنا بنظريته في الحرية أن الجبرية السيكولوجية إنما تقوم على نظرة ترابطية vue associationniste أو تحليلية للنفس ، كأن حياتنا العقلية هي مجرد تعاقب بين لحظات ، كل منها نتيجة معلولة لما تقدمها من لحظات ، وعلة لما يلحقها من لحظات ، ومن جهة أخرى فان أنصار الجبرية يتوهمون أن من الممكن تحليل الفعل في كل لحظة من لحظات تطوره ، بحيث

---

(١) Jean-Paul Sartre : «L' Etre et le Néant»,pp-558—559.

قد نستطيع أن نرجعه فى النهاية إلى مجموعة من البواعث . وإذا ما عرفنا هذه البواعث (فى لحظة معينة من لحظات حياتنا) فقد يكون فى وسعنا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال ، لأن الباعث الأقوى (كما يقولون) هو دائما الباعث الذى تكون له الغلبة فى نهاية الأمر .

ولكن يجب أن نلاحظ أولا أننا حينما نقول إن الباعث الأقوى هو الذى انتصر ، فاننا لا نستطيع أن نقرر ذلك إلا لأننا قد أقمنا نوعا من التكافؤ بين الباعث الذى تحقق والباعث الأقوى . فنحن لا نستطيع أن نقول بقوة ذلك الباعث إلا لأنه قد انتصر فعلا ، وهذا معناه أننا نقول بأن الباعث الذى انتصر على غيره من البواعث هو الباعث الذى تحقق ، وهذا مجرد تحصيل حاصل . ومن جهة أخرى فإن تحليل الحياة العقلية إلى لحظات منفصلة، وتحليل هذه اللحظات إلى أفكار مختلفة ، وبواعث متباينة هو فى الحقيقة تحليل بعيد كل البعد عن واقع الأمر : ذلك لأنه من العبث أن نبحث فى حياتنا النفسية عن لحظة مستقلة عن باقى اللحظات ، أو عن فكرة منفصلة عن باقى الأفكار ، لأن الحياة النفسية تكوّن وحدة لا يمكن تقسيمها إلى لحظات . فليس فى حياتنا النفسية شىء يمكن عزله عن سائر الأشياء الأخرى ، بل هناك مجرى مستمر ، واتصال غير منقطع ، وديمومة « durée » لا تعرف انفصالا . وهنا قد يعترض أنصار الجبرية فيقولون إننا لو عرفنا سائر البواعث ، أمكننا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال . ولكن كيف يمكننا أن نعرف البواعث الدفينة التى تعمل فى باطن نفس غريبة عنا؟ إن مثل هذه البواعث هى بلا ريب موسومة بطابع صاحبها ، فهى مرتبطة ارتباطاً وثيقا لا انفصام له بشخصية حية لها تاريخها ووحدتها وكيانها المستقل . فاذا أردنا حقا أن نعرف تلك البواعث كان علينا أن ننفذ إلى تلك الشخصية حتى نعرف ما يعتورها من دوافع وبواعث وما يدور فى قرارة وجودها من انفعالات وتصميمات . فاذا عرفنا أن تلك الشخصية نفسها تجهل مقدما نوع الفعل الذى ستحققه ، وأنها لذلك تتأمل

وتدبر ، أمكننا أن نفهم كيف أنه لا سبيل إلى معرفة الفعل الذى ستحققه فى نهاية الأمر . وهكذا نرى أنه لاسبيل إلى التنبؤ بأفعال الآخرين سواء نظرنا إلى الآخرين من الخارج ، أم افترضنا بطريقة غير محتملة إمكان النفاذ إلى باطن نفوسهم .

حقاً إننا لو بحثنا — بعد حدوث الفعل — عن البواعث التى يمكن أن تفسره ، فاننا لا نعدم مبررات تحدد معنى الفعل وتعين مضمونه ومرماه ، وبالتالى فان الفعل سيبدو لنا محددا مجبراً ، ولـكننا لو نفذنا إلى تيار الزمن نفسه ، وفى نفس اللحظة التى وقع فيها الفعل ، فسنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعترف بأن التصميم الذى اتخذناه فى لحظة معينة ليس له من باعث سوى طبيعتنا نفسها . وبعبارة أخرى فان المستقبل هو مما لا يمكن التنبؤ به imprévisible ، ومن ثم فان الجبرية تخطىء إذ تتصور المستقبل على غرار الماضى . حقاً إننا لو نظرنا إلى الوراء فسنجد أن كل شىء لا بد أن يبدو لنا محدداً ، ولـكننا إذا نظرنا إلى الأمام فسنجد أن المستقبل أنه غير محدد ، أو هو كما قال جيمز ، أفق مفتوح لا نهاية له . لقد كان ارسطو يقول إن كل حكم نصدره على المستقبل هو منطقياً لا يمكن أن يكون صادقاً أو كاذبا ، وأما برجسون فانه لايكتفى بذلك بل هو يذهب إلى أنه من المستحيل أن يكون ثمة حكم على المستقبل ، لأن كل حكم نصدره على المستقبل لا بد أن يحيله إلى ماض ، وبالتالى فإنه سيتضمن إنكارا له كمستقبل (١) .

والواقع أن الفعل الحر — كما يتصوره برجسون — هو أولا وبالذات فعل مرتبط ارتباطا جوهريا بالزمان ، وعلى الأخص بهذا البعد الزمانى الذى نسميه بالمستقبل . وكلما كان فعلنا متصفا بطابع الخلق أو الإبداع ، كان التنبؤ به أكثر صعوبة . فالحرية ترتبط فى نظر برجسون بفكرة الخلق أو الابداع

---

(١) Cf. Jean Wahl : «Traité de Métaphysique», p. 531.

création ، لأن الانسان هو ذلك الموجود الذى تنحصر حريته فى خلقه لنفسه بنفسه . ولكن كيف يخلق الانسان نفسه ؟ لا شك أنه لا سبيل إلى فهم هذه العملية إذا طبقنا على الحياة والشعور قوانين المادة الجامدة . وأما إذا حاولنا أن نفهم طبيعة تلك الحرية التى لا سبيل إلى الشعور بها إلا من الباطن، فقد نتوصل عن هذا الطريق إلى فهم معنى الارادة الحرة . إن الكثيرين ليتوهمون أن الانسان هو من خلق عوامل خارجية كالوراثة أو الطابع الفسيولوجى أو الجنس أو البيئة أو المجتمع ، ولكن برجسون يقرر أن كل هذه العوامل ليست سوى « مواد » ستخلق منها الارادة الحاكمة ذاتها الخاصة أو شخصيتها الفريدة . وإذا كانت فكرة الحرية هى فى نظر برجسون واقعة تدخل ضمن معطيات الشعور المباشرة، فذلك لأن لدينا شعوراً بأننا نحن الذين نخلق نياتنا ومقاصدنا وأفعالنا وعاداتنا وخلقنا ، أعنى شخصيتنا بأكملها . فالانسان ليس صانع حياته فحسب ، وإنما هو الفنان الذى يشكل تلك الحياة كما يشاء ، عاملا على الاستفادة من تلك المادة التى تمده بها ماضيه وحاضره ، بل وراثته وظروفه ، لكى يخلق من كل هذه صورة فريدة أصيلة ، يكون هو منها بمنزلة المثال الذى يصوغ من الصلصال تمثالا جديدا لم يسبق له مثيل : إننا أحرار (على حد تعبير برجسون) حينما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها ، فتجيء معبرة عنها ، ويكون بينها وبين شخصيتنا من التماثل ما بين الفنان نفسه وإنتاجه الفنى »[1] . ويذهب برجسون فى موضع آخر إلى أن الصلة بين الذات والفعل الحر كثيراً ما تكون شبيهة بتلك الصلة التى لا سبيل إلى تعريفها بين الوالدين وأبنائهم . ولكن المهم عنده أن الإنسان يستعين بالحتمية نفسها لكى يخلق لنفسه حتمية أسمى ، قد يصح أن نطلق عليها اسم الحتمية للارادة .

---

(١) H. Bergson. «Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.», p. 231. (cf. également «La Pensée et le Mouvant», pp. 118-119.)

فالإنسان يستغل تكوينه الطبيعي وتركيبه العضوي لكي يخلق منه طابعاً أخلاقياً أصيلا ، فيصبح بذلك كما يريد أن يكون[١] .

وحسبنا أن ننظر إلى ظاهرة « الديمومة » لكي نتحقق من أن الحتمية لا تسود حياتنا الإنسانية . ذلك لأن الفرض القائل بأن الحتمية شاملة ومطلقة هو في الحقيقة فرض لا مبرر له ، إن لم يكن مناقضاً لظاهرة الحياة نفسها . حقاً إن نفس العلل تنتج دائماً نفس المعلولات ، ولكن هذا لا يصدق إلا في المجال الرياضي اللازمني ، حيث نكون بصدد حقيقة جامدة لا حياة فيها — وأما في المجال الحيوي حيث تسود الحركة والديمومة « la durée » فلا وجود مطلقاً لنفس العلة اليوم وغداً : ذلك لأن الفاعل الذي يحيا في الزمان دائب التغير ، فهو ليس اليوم كما كان بالأمس . فالحرية إذن ظاهرة مصاحبة coextensive للحياة بصفة عامة — « حقاً إن الحتمية قد تكون متأصلة في المادة الجامدة ، ولكنها لا تلبث أن تخلي السبيل أمام لا حتمية جزئية بمجرد ما تظهر الحياة والشعور ... وهكذا قد لا يجد المرء صعوبة في أن يتميز هنا وهناك « مناطق لا تحدد» zones d'indétermination حيثما وجدت كائنات حية »[٢] .

بيد أن الحرية التي نشعر بها نحن هي من طراز آخر في الحقيقة ، لأنها حرية يمكن وصفها بأنها روحية وإبداعية في آن واحد . فالحرية في أعلى صورها هي عند برجسون « تلقائية روحية خالصة» ، والفعل الحر إنما هو ذلك الذي يخلق فيه الإنسان نفسه بنفسه ، كأنما هو « إنتاج فني» oeuvre d'art

---

(١) Cf. A. Bermond, «Réflexions sur l' homme dans la Philosophie de Bergson»: article dans les «Archives de philosophie», vol. XVII, Cahier I., 1947, pp. 127-129.

(٢) «Bulletin de la Societé Française de Philosophie», p. 101.

حقيقته روح مبتكرة أصيلة . وبهذا المعنى فإن الحرية تعبير عن الشخصية ، وتأكيد للوجود الذاتي ، إن لم تكن بمثابة كشف فيه يقف الكائن الحر الفاعل على حقيقة ذاته الباطنة . ويشبه برجسون الفاعل الحر بالفنان الحقيقي حين يتصور أولا فكرة العمل الفني الذي يريد تحقيقه ، ثم يعمد إلى التعبير عن نفسه تعبيراً صادقاً في ذلك العمل ، لكي يسعى من بعد إلى تنفيذه بكل ما لديه من مهارة فنية ، دون أن ينتهي به الأمر إلى أن يصبح مجرد عبد أسير لهذا العمل الفني الذي حققه . فالفنان الصحيح إنما هو ذلك الذي يريد أن يحقق شيئاً آخر غير ما تقضي به المهنة ، لأنه يشعر بأن ثمة حقيقة جديدة هو وحده الذي يستطيع أن يكشف عنها ؛ وهذا الكشف لن يكون في البداية للآخرين بل له هو أولا وبالذات .

أما « مادة » العمل الفني في « الفعل الحر » فهي الإنسان نفسه ، في هذه اللحظة المعينة من تاريخ حياته ، بما لديه من عادات وطبائع وأخلاق وأساليب خاصة في المعيشة ... الخ . ومن هذا الفعل لا بد أن ينبثق إنسان جديد يشعر بموقفه الجديد ومصيره الذي لا سبيل إلى التنبؤ به . والواقع أننا لو وضعنا أنصار الحتمية أمام فاعلية إنسانية بصدد البحث عن الفعل الذي تود أن تحققه ، لما كان في وسعهم أن يتنبأوا بهذا الفعل تنبؤاً صحيحاً ، خصوصاً إذ كان ثمة عوامل كثيرة تتحكم في الشخصية التي ستصدر هذا الفعل . فالفعل الحر ليس مجرد ظاهرة عارضة أو مجرد تصميم تعسفي تصدره إرادة تتصرف بدون اكتراث ، مختارة واحداً من الطرفين اللذين يعرضان لها دون تمييز ، كما يختار الطفل هذه القطعة من النقود أو تلك ، بل هو قبل كل شيء تعبير أصيل لا سبيل إلى التنبؤ به عن اختيار باطني فيه تنكشف أمام الشعور الواضح المتميز تلك « الذات الباطنة » التي فيها يقف المرء على حقيقة مطالبه الباطنة ورغباته الدفينة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفعل الحر هو الذي يكشف لنا عن تلك « الأنا العميقة » le moi profond التي تظل في العادة

كامنة فى طوايا حياتنا اليومية المألوفة . فلو أننا عدلنا عن وجهة النظر الخارجية التى كثيراً ما تجعلنا نرى الأشياء كوقائع ثابتة ومحدودة ، لكى تنفذ إلى أعمق أعماقنا ، حتى نقف إذا أمكن على ينبوع وجودنا ، فهنالك سنجد أن الحرية قوة لا نهائية ، وأن لدينا شعورا بهذه القوة فى كل مرة نعمل فيها حقاً[1] . وإذن فإن الفعل الحر إنما ينبع من الشخصية بأكملها ، والتصميم الحر إنما ينبثق من أعماق النفس فى جملتها . وربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن درجة كل فعل من الحرية تزيد بقدر نزوع السلسلة الديناميكية التى يرتبط بها إلى الاتحاد بالذات الباطنة التى هى صميم وجودنا . ولهذا يقول برجسون إن الإنسان فى الفعل الحر يؤكد ذاته ، كما هو فى حقيقة الأمر ، بل كما يريد أن يكون . ولكن تأكيد الذات هنا مرادف للخلق ، وهذا هو سر تلك الديمومة النفسية التى يتميز بها الإنسان . وإذا ما نظرنا إلى الفعل الحر ، من حيث ثراؤه الذاتى وجدته الأصيلة ، فى هذه اللحظة المعينة من لحظات ديمومته النفسية ، فسنلاحظ أنه يند عن كل مقارنة ويخرج على كل قاعدة . فالفعل الحر (كما قلنا) يتحدى كل حتمية ، لأن الحتمية لا معنى لها بالقياس إليه . وكل محاولة لإرجاعه إلى مجموعة من العوامل أو الروابط السابقة لا يمكن أن تصدق عليه ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى تقسيمه وتجزئته ، ولكن هذه التجزئة تذهب بوحدته وتقضى على مضمونه ، لأن لكل فعل حر طابعه الخاص الذى لم يوجد قط من قبل ، ولن يوجد بحال من بعد[2] .

وأخيراً يقول برجسون : إن مثل هذه الأفعال — أعنى الأفعال الحرة

---

(١) H. Bergson. «Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.», p. 156.

(٢) Cf. R. Le Senne. « Introduction à la Philosophie », 3e éd., 1949. P. U. F., pp. 197-198

التي هي أقرب ما تكون إلى الإبداع الفني — نادرة في حياتنا النفسية . فهناك أناس يعيشون ويموتون دون أن يكونوا قد حققوا فعلا واحداً من هذا القبيل ، أي دون أن يكونوا قد عرفوا معنى الحرية الحقيقية[١] . وإذا كانت الحرية الحقيقية نادرة الوجود فذلك لأنها خلق إبداعي ، وتلقائية روحية ، واستقلال ذاتي ، في آن واحد . وهكذا ينتهي برجسون إلى القول باستحالة تعريف الحرية ، لأن هذا الخلق الإبداعي الذي يتحدث عنه هو مما لا يخضع لأي تصور عقلي . فنحن بإزاء حقيقة ديناميكية قوامها التغير والصيرورة ، ونسيجها الزمان والديمومة . وليس من سبيل إلى فهم الحرية إلا عن طريق الوجدان ، أعني بالرجوع إلى شعورنا المباشر بما في حياتنا النفسية من تلقائية ، وأصالة ، وجدة .

٢٧ — ولكن هل استطاع برجسون حقاً أن يدحض الحتمية السيكولوجية ، أو أن يقدم لنا فكرة واضحة متميزة عن الحرية ؟ هنا ينبغي أن نقرر أولا أن لنظرية برجسون في الحرية الفضل الأكبر في إظهارنا على طابع الاستمرار continuité الذي تتميز به حياتنا النفسية ، مما يدلنا على وجود صلة وثيقة بين الحرية والزمان . والواقع (كما لاحظ برجسون) أن كل الغموض الذي اكتنف مشكلة الحرية إنما يرجع إلى أننا قد اعتدنا أن نتصور التأمل العقلي ، أو التدبر délibération على أنه تذبذب في المكان ، على حين أنه عبارة عن تقدم ديناميكي فيه تتكون الذات والبواعث نفسها في صيرورة مستمرة ، مثلها كمثل موجودات حية حقيقية[٢] . — فالذات التي تتدبر وتتروّى

---

(١) H. Bergson. « Essai sur les Données Immédiates de la Conscience » p. 128.

(٢) Ibid., p. 140

ليست ذاتاً جامدة ثابتة تجد نفسها عند مفترق الطرق ، وكأنما هي بإزاء سبل مرسومة من ذي قبل ، أو كأنما هي تنزع إلى غايات متعارضة سبق تصورها بوضوح وتميز ، وإنما هي في الحقيقة تتغير وتخضع للزمان حتى في لحظة تدبرها ، فتصميمها لن يكون نتيجة لفحص عقلي للبواعث ، بل سيكون تعبيراً عن ذاتها (على نحو ما هي في الآن الذي يتقرر فيه فعلها) . ومعنى هذا أن البواعث لاتعمل من تلقاء ذاتها ، كأنما هي قوى خارجة عن الشخصية ، بل هي تندمج في الحقيقة الديناميكية أو الواقع المتحرك الذي يكوّن صميم وجودنا الذاتي . وحتى الإمكانيات نفسها لا يمكن اعتبارها سابقة على اختيارنا ، لأن فكرة الإمكان possibilité تتضمن اسقاط الماضي على المستقبل ، إذ بعد أن نكون قد حققنا الفعل نعود فنقول إن المسألة كانت تحتمل أكثر من حل ، وإننا قد اخترنا واحداً من حلين . ولكننا حينما نكون بإزاء تصميمات هامة حقاً ، فإننا قد لا نشعر بأن ثمة ممكنات علينا أن نختار فيما بينها . وعلى كل حال ، فإننا بفعلنا نخلق ما يمكن اعتباره فيما بعد إمكانية فعلنا[1] .

بيد أن برجسون كثيراً ما يصور صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة اليانعة من الشجرة ، مما قد يوحي بأن عملية خلق النفس بالنفس (التي ترادف في نظره معنى الحرية) تنطوي على شيء من الحتمية أو التحدد détermination . فنحن (في نظر برجسون) نشبه إلى حد كبير ذلك الشخص الذي اعتاد أن يصل متأخراً ، وفي كل مرة يحاول أن يختلق من المعاذير

---

(١) Cf. H. Bergson «La Pensée et le Mouvant», pp. 26-33.
من المعروف أن نقد برجسون لفكرة «الممكن» يقوم على أساس أن الممكن لايسبق
الـ .. ـــ

ما يبرر تأخره ؛ فهو تارة يتعلل بأنه ظل مستغرقاً فى نوم عميق إلى ساعة متأخرة ، وتارة يزعم أن القطار قد فاته ، وتارة يدعى أنه كان قد نسى ساعته ، بينما السبب الوحيد فى تأخره المستمر إنما يرجع إلى أن التأخر من طبيعته ، أعنى أنه لا يكاد ينفصل عن تكوينه الخلقى . » فما يسميه برجسون بالحرية هو فى نهاية الأمر سلوك الإنسان وفقاً لطبيعته الروحية ، وإنتاجه لأفعال لا يكون ثمة سبيل لتفسيرها إلا بالرجوع إلى طبيعته الخاصة [١] والواقع أن برجسون يضحى بالحرية فى سبيل تلك « الذات العميقة » التى يقرر أنها هى وحدها التى تنفصل فى وجودها وتحدد ذاتها . فالذات هى وحدها الحرة ، لأنها تخلق من نفسها لحنا mélodie وحدته تعبر عن وحدة تلك الشخصية الحرة التى تحقق نفسها فى الزمان . ويذهب البعض فى نقد نظرية برجسون إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن الحرية التى ينادى بها تختلط فى نهاية الأمر بالتلقائية ، فى حين أن الإرادة تتمثل على وجه الخصوص على صورة « كف » أو منع « inhibiton » ، بمعنى أنها تنطوى على إيقاف للسورة التلقائية التى تتولد عن التصورات والرغبات [٢] ومن جهة أخرى فإن برجسون لا يعترف بوجود « الاختيار » le choix لأنه يرى أنه إذا كان فى إمكاننا قبل الفعل أن نتصور عدة اتجاهات ممكنة ، فإن الملاحظ بعد حدوث الفعل أن الاتجاه المتبع يبدو ضروريا . ولكن ردنا على ذلك أننا نشعر فعلا بأن فى وسعنا أن نختار وأننا قد حققنا بفعلنا مثل هذا الاختيار . والظاهر أن نظرية برجسون فى الحرية تتعارض تعارضاً صارخاً مع مقتضيات الضمير (أو الشعور الخلقى) ، لأن هذا الشعور لا يتطلب منا فقط أن نتحرر من سيطرة الآليات المألوفة

---

(١) Cf. André Maurois «Etudes Littéraires», t. I., 1941., p. 162.

(٢) Cf. P. Foulquié : «Précis de Philosophie», t. 1., p 304.

وأساليب الحياة الراتبة والبيئة نفسها لـكى نـكون ما نحن عليه فى قرارة الأمر ، بل هو يتطلب منا أحيانا أن نعمل على مجاهدة بعض الميول المتأصلة فينا ، بحيث تتخلى عن ذواتنا ، ونقطع صلتنا بنزعات تغلغلت فى صميم وجودنا . فالحرية الأخلاقية لا تتفق مع ما يقوله برجسون من أن الحرية هى الاستقلال الذاتى والعمل وفقا لما تقضى به الذات ، كأن كل ما على الشخصية الإنسانية أن تفعله إنما هو أن تعمل على مطابقة ذاتها الباطنة العميقة [١] .

ولـكن ما ذا عسى أن تـكون تلك « الذات الباطنة » التى ينسب إليهـا برجسون صميم حريتنا ؟ الواقع — كما لاحظ سارتر — أن تلك الذات تكمن وراء أفعالى كأنما هى ماهية ثابتة ينبغى أن يجىء كل فعل من أفعالى مطابقا لها . وتبعا لذلك فإن أى فعل من أفعالى لا يمكن أن يوصف بأنه حر إلا بقدر ما يعكس من ماهيتى . ومعنى هـذا أن وجودى ليس حرا ، بل ذاتى هى وحدها الشىء الحر ؛ ومن ثم فإن حريتى هنا لا تنـكشف لى إلا باعتبارها حرية الغير ، أعنى حرية تلك الذات الدفينة التى تـكمن فى باطن وجودى . وهكذا تصبح « ذاتى » هى مصدر أفعالى ، كما أن الغير مصدر أفعاله ، وكأن تلك الذات شخص كامل تام التـكوين ، أو كأنما هى حقيقة مكونة من ذى قبل . حقا إن تلك الذات تحيا وتتغير ، كما أن كل فعل من أفعالها يساهم فى التعديل منها ، ولـكن ما يطرأ عليها من تغيرات يبدو متجانسا منسجما ، لأنها تغيرات حيوية ذات طابع بيولوجى . فهى تشبه إلى حد كبير تلك التغيرات التى ألحظها على صديقى زيد أو عمرو حينما ألتقى به بعد غياب طويل ، كما يظهر من وصف برجسون للذات الدفينة « le Moi profond » بأنها

---

(١) Cf. A. Lalande «Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie», 5· éd.. Art. Liberté p· 545

خاضعة لديمومة مستمرة وقادرة على أن تنظم ذاتها تنظيما عضويا ، كأنما هى من أفعالها بمثابة الوالد من أبنائه .

حقا إن الفعل — عند برجسون — لا يصدر عن الماهية صدورا ضروريا ، كأنما هو نتيجة حتمية صارمة ، فضلا عن أنه مما لا يمكن التنبؤ به ، ولكن هناك شبها عائليا « une ressemblance familiale » بينه وبين الذات ، لأننا نتعرف على ذواتنا فيه ، كما يتعرف الأب على نفسه فى شخص ولده الذى يسير على خطاه ، ويتم ما كان قد بدأه . وهكذا نرى مع سارتر أن برجسون قد عمد إلى إسقاط الحرية التى نشعر بها فى قرارة نفوسنا على موضوع سيكولوجى هو الأنا أو الذات ، فجاء وصفه للحرية مجرد وصف لحرية الغير ، لا لحريتنا نفسها على نحو ما تنكشف لذاتها وتبدو أمام نفسها [١] . والواقع أن برجسون قد تصور وجودنا على أنه وحدة طبيعية يرتبط ماضيها بحاضرها ، وحاضرها بمستقبلها ، دون أن يكون هناك أى موضع لمفارقة أو « تعال » : transcendance فى صميم وجودنا . ولكن القول بأن الإنسان يتمتع بحقيقة وضعية مطلقة ، وكأنما هو مجرد موضوع يمكن تعريفه بما هو عليه بالفعل ، ليس فى نهاية الأمر سوى مجرد تقرير للجبرية . فإذا ذهبنا إلى نهاية الشوط مع منطق برجسون فى الحرية كان علينا أن نسلم بأنى لست شيئا آخر سوى ماهيتى ، وبالتالى فإن وجودى هو وجود الموضوع القار فى ذاته ، والذى لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه « فى ذاته » .

وهكذا نرى فى النهاية أن نقد برجسون للحتمية قد اقتادنا من جديد إلى فكرة الحتمية ، مما يؤيد نظريته هو فى استحالة تعريف الحرية .

---

(١) Jean-Paul Sartre «L' Etre et le Néant», p. 81.

وإذا كان من بعض أفضال نظرية برجسون أنها قد قضت نهائيا على مزاعم القائلين بالترابط أو التداعى ، فإن من عيوبها أيضا أنها لم تنجح تماما فى أن تظهرنا على أن الحرية حقيقة سيكولوجية نشعر بها « من الباطن » ولا يمكن تصورها من الخارج . وكيف يمكن أن نتصور الحرية من الخارج ، كأنما نحن بصدد شىء من الأشياء ، فى حين أن الحرية هى عين وجودنا ؟

الفصل السادس

الحتمية اللاهوتية (أو الجبرية)

٢٨ – تحدثنا فى الفصلين السابقين عن ضربين من الحتمية : أحدهما يقول بضرورة موضوعية تعبر عن خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة ، والآخر يقول بضرورة ذاتية تعبر عن خضوع الإنسان لنفسه . ولكن ثمة حتمية أخرى لا يمكن إرجاعها إلى الحتمية العلمية أو إلى الحتمية السيكولوجية ، وتلك هى الحتمية اللاهوتية التى تقول بضرورة متعالية تعبر عن خضوع الإنسان للإرادة الإلهية . وقد يكون من نافلة القول أن نقرر أن هذه الحتمية اللاهوتية قد نبتت فى أحضان الدين ، وتطورت على يد المفكرين المتأثرين بشتى المذاهب الدينية ، فليس بدعاً أن نراها تحتل مركز الصدارة عند كثير من الفلاسفة المسيحيين ، أو أن نراها تؤرق بال عدد غير قيل من المتكلمين والفلاسفة المسلمين . والواقع أن القول بالحتمية اللاهوتية يفترض أن النشاط الإنسانى متوقف تماماً على الله ، بحيث أنه لا بد أن يكون ثمة تعارض بين القول بالقدرة الإلهية والقول بالحرية الإنسانية . وهنا نلاحظ أن « الحتمية » كثيراً ما تستحيل إلى «جبرية» تقول بالقضاء والقدر fatalisme إذ أن مجرد وجود الله يستتبعه بالضرورة أن يكون مصير الإنسان محدداً تحديداً سابقاً ، بغض النظر عما سوف تتجه إليه إرادة الإنسان . وهذا ماتعبر عنه الجهمية يقولها: «إن الإنسان ليس يقدر على كل شىء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لاقدرة له ولا اختيار ، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس

وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت ، إلى غير ذلك[١] » .

ولكن على أى أساس يستند القول بمثل هـذه الجبرية المطلقة ؟ يجيب أنصار الجبر على هـذا التساؤل فيقولون إنه لو افترضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها ، فقد سلمنا بأن ثمة أفعالا لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وبالتالى فقد قلنا بوجود خالق آخر غير الله[٢] . ومعنى هـذا بعبارة أخرى أن فى نسبة حرية الإرادة إلى الإنسان تحديداً لقدرة الله ؛ بينما تشمل هـذه القدرة كل شىء ، فلا يمكن أن يكون الإنسان شريكاً لله فى خلق هـذا العالم أو التحكم فيه وهذا ما يعبر عنه ملبرانش بأسلوب آخر فيقول : « إن الإنسان بذاته عدم محض ... فهو لا يستطيع بدون الله أن يفكر أو أن يتحرك ... وإذن فإن الله هو خالق أفكارنا ولذاتنا وآلامنا[٣] » — ولكن إذا كان الله هو وحده الموجود القادر على كل شىء ، الخالق لكل شىء ، أفليس معنى هذا أن الله هو الكل ، وأن الإنسان ليس بشىء على الإطلاق ؟ هذ مالا يتردد فى قبوله بعض القائلين بالجبرية المطلقة ، خصوصاً من بين المتصوفة ، إذ يذهب البعض منهم إلى أن الله خالق لأفعال العباد ، كما هو خالق لأعيانهم ، بحيث أن كل ما يفعلونه من خير وشر فهو بقضاء الله وقدره ، أى بإرادته ومشيئته[٤] . فالإنسان (فى نظر بعض المتصوفة) لا يتنفس تنفسا ، ولا يطرف طرفة ،

---

(١) « الملل والنحل » للشهرستانى (أنظر « ضحى الاسلام » لأحمد أمين الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ، ١٩٤١ ، ص ٤٤ — ٦١) .

(٢) « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لابن رُشد ، المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ ، ص ١٣٦ .

(٣) Cf. Malebranche « Méditations Chrétiennes », 2, 3, 4,

(٤) « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى ، طبعة الخانجى ، ١٩٣٣ ، ص ٢٣ .

ولا يتحرك حركة إلاّ بقوة يحدثها الله فيه ، وباستطاعة يخلقها الله مع أفعاله ، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ولا يوجد الفعل إلا بها[١] . ومع ذلك فقد تحدث المتصوفة عن الحرية ، ولكنهم عرفوا هذه الحرية بأنها «أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ، ولا يجرى عليه سلطان المكونات » فالحرية عندهم هى التحرر من عبودية غير الله ، حتى يصبح الإنسان عبداً حقيقياً لله ، أو هى على حد تعبير بعضهم « كمال العبودية ، فإن من صدقت لله تعالى عبوديته ، خلصت عن رق الأغيار حريته[٢] » وهكذا نرى أن الحرية الصوفية هى تسليم الإرادة لله ، بالتحرر من عبودية المخلوقات ، والرجل الحر بهذا المعنى هو «الحر عن غير الله . والعبد فى الحقيقة لله » . ولسنا فى حاجة إلى أن نقول إن تعريف الحرية على هذا النحو ينطوى فى الحقيقة على تقرير للجبرية فى أعلى صورة من صورها .

بيد أن الحرية الإنسانية لم تعدم لها نصيراً بين مفكرى الإسلام فى شخص المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله ، وأنه ليس من فعل يفعله إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه . فالمعتزلة يرفضون كل ضرب من ضروب الجبرية ، لأنهم لا يتصورون أن يكون الإنسان مطبوعا على أفعاله ، بحيث لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كأنما هو مادة جامدة ذات ماهية ثابتة ، كالنار التى لا يكون منها إلا التسخين ، أو كالثلج الذى لا يكون منه إلا التبريد . وقد فند المعتزلة حجج المجبرة بأدلة فلسفية أشهرها دليلهم السيكولوجى القائم على شعورنا بالحرية . وهنا نراهم يقولون إننا نشعر بحريتنا شعوراً مباشراً ، بدليل أننا نشعر بالفارق بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية ، كما يظهر بوضوح من كوننا لا نخلط بين حركتنا حين نريد أن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

(٢) « الرسالة » للقشيرى ، ص ١٠٠ .

نحرك يدنا وحركتنا حين نرتعش . فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له ، بخلاف الحركة الاضطرارية التى لا دخل له فيها . ومن جهة أخرى فقد استند المعتزلة أيضاً إلى الدليل الخلقى فى إثبات الحرية ، فقالوا بأنه إذا لم يكن الإنسان خالقا لأفعاله فقد بطل التكليف . وليس أدل على خطأ القول بالجبر فى نظرهم من أنه لو كان الإنسان مجبرا على فعل ما يأتيه من أفعال ، لمَـا كان هناك محل للمدح والذم ، والثواب والعقاب ، بل لما كان هناك معنى لوضع الشرائع والقوانين ، وإرسال الأنبياء والرسل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . . الخ . ولكن خصومهم قد ردوا عليهم بأن مسألة الثواب والعقاب ليست خاضعة لتصورنا للعَدْل والظلم ، لأن العدل والظلم ونحوها كلمات تطبق على الناس لا على الله ، إذا لا يُسْأَلُ الله عما يفعل وهم يسألون [1] . وأخيرا نجد أن المعتزلة قد استندوا إلى شبه دليل ميتا فيزيقى فى إثبات الحرية إذا قالوا بأن الأمور فى نفسها ممكنة لا واجبة ، بعكس الجبرة الذين قالوا بأن الأمور كلها ضرورية .

بيد أن بعضاً من المتكلمين الفقهاء — مثل أبى حيان التوحيدى — قد حاولوا التوفيق بين الجبر والاختيار ، عن طريق التسليم بوجهى نظر مختلفتين إلى المشكلة ، فقال أبو حيان فى كتابه « الإمتاع والمؤانسة » : بأن « من لحظ الحوادث ، والكوائن والصوادر ، والأواتى ، من معدن الإلهيات ، أقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف ، لأن هذه كلها وإن كانت ناشئة من ناحية البشر ، فإن منشأها الأول إنما هو من الدواعى والبواعث والصوارف التى تنسب إلى الله الحق .. فأما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين ، فإنه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم ،

---

(١) « ضحى الاسلام » لأحمد أمين ، جـ٣ ، الطبعة الثانية ، ص ٥٦ .

ويرى أن أحدا ما أتى إلا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره، وإيثار شقائه ...» ثم يستطرد التوحيدى فيقول : « إن الملحوظين صحيحان، واللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنه ليس لكل أحد الوصول إلى هذه الغاية ، ولا لكل إنسان اطلاع إلى هذه النهاية . »[1] وهكذا نرى أن أبا حيان قد اعترف بصعوبة حل هذا المشكلة ، فآثر التسليم بكل من الجبر والاختيار ، مع اعترافه فى الوقت نفسه بالعجز عن الوصول إلى نقطة التلاقى التى تجمع بينهما .

ولما اشتد الخلاف فى الإسلام بين أنصار الحرية وخصومها ظهرت محاولات جديدة بقصد التوفيق بين الجبرية والحرية لعل أشهرها تلك المحاولة التى قام بها ابن رشد من أجل التوفيق بين القول بإرادة حرة والقول بالقضاء والقدر . يقول ابن رشد إن الله قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى عبارة عن أضداد ؛ ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا إلا بمواتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج . فالأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين معا ، أعنى بإرادتنا وبالأسباب الخارجية . أما هذه الأسباب الخارجية فهى المعبر عنها عادة بقدر الله ، وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين . « فإن الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشىء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شىء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج[2] » .

حقا إن ابن رشد يسلم بحرية إرادتنا ، لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، ولكنه لا ينكر وجود الضرورة

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « الإمتاع والمؤانسة » ج١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢٣ .

(٢) « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لابن رشد ، ص ١٣٨ .

أصلا . وهو يضرب لذلك مثلا فيقول « إنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه ، كذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارجنا كرهناه باضطرار فهربنا منه [1] » . ومعنى هذا أن إرادتنا مرتبطة بالظروف الخارجية ، متوقفة على الأسباب والدواعي التي تعرض لها في العالم الخارجي . ولكن كون إرادتنا الباطنة معلولة للأسباب الخارجية ليس إلا توكيداً لنظرية القائلين بالقضاء والقدر ، وهو ما يعترف به ابن رشد نفسه صراحة حين يقول إن أفعالنا جارية على نظام محدود ، لأنها مسببة من أسباب خارجية نظمها الله . وهكذا ينتهي ابن رشد في الحقيقة إلى التضحية بالحرية لحساب جبرية لاهوتية لا تختلف كثيرا عما ذهب إليه المجبرة من قبل،وآية ذلك أنه يسلم بأن ليس فاعل حقا إلا الله تعالى ، وأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق ، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة [2] . وإذن فإن ابن رشد لم ينجح في التوفيق بين الحرية والجبرية ، وإذا كان هو نفسه قد رفض نظرية الأشاعرة في الكسب (وهي النظرية التي حاولوا بها أن يوفقوا بين المعتزلة والمجبرة) ، فقد يكون من حقنا أيضاً أن نرفض نظريته الجديدة التي حاول فيها أن يسلك سبيلا وسطا بين القول بالحرية الإنسانية والإيمان بالجبرية اللاهوتية والواقع أن القول بالحرية يستتبع حتما ألا يكون الإنسان مجبورا من جهة أي نظام خارجي ، بعكس ما يذهب إليه ابن رشد حين يقول إن الإنسان مختار إذا نظرنا إلى الارادة وحدها ، ومجبر إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية التي تتوقف عليها تلك الإرادة .

٢٩ - أما عند فلاسفة المسيحية فقد اتخذت مشكلة الجبر والاختيار صورة أخرى ، إذ حاول كثير من المفكرين المسيحيين أن يوفقوا بين القول بأن للإنسان حرية اختيار تترتب عليها مسئوليته عن محبة الخير أو كراهيته ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

وبين القول بأنه عاجز بذاته عن تحقيق الخير نظرا لفساد طبيعته وانصرافه إلى الشر لولا لطف الله وعنايته. فالمشكلة التي شغلت بال فلاسفة المسيحية طوال العصور الوسطى هي أولا بالذات مشكلة التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرة، والنعمة الإلهية أو اللطف الإلهي « la grâce divine » . وقد كان من الممكن حل هذه المشكلة حلا فلسفيا منطقيا بالتوفيق بين الحب الإنساني والحب الإلهي، على اعتبار أن حبنا لله وليد حب الله لنا، مع القول في الوقت نفسه بأن حبنا حر، وأننا لا نكون أحرارا حقا إلا حينما نعمل على أن تتحد إرادتنا فعلا بإرادة الله الحرة. ولكن ثمة عنصرا لاهوتيا قد عمل إلى حد كبير على تعقيد هـذا المشكلة؛ وهذا العنصر قد ترتب على مشكلة أخرى سماها بعض فلاسفة العصور الوسطى باسم « مشكلة الانتخاب والرذل ». أما هذه المشكلة الجديدة فهي تقوم على القول بأن الله قد سبق فاختار قوما لمصير أبدي سعيد، وسبق فانتبذ قوما آخرين محدداً لهم مصيرا أبديا شقيا. ولكن على أي أساس يستند هذا التقدير الأزلي الذي يترتب عليه مثل هذا الاختلاف الشاسع بين مصيرين ؟ هنا نجد أن بعض مفكري المسيحية قد رفضوا أن يفسروا هذا الاختلاف بما لدى كل منا من حرية إرادة، على اعتبار أن الأصل فيه هو « اختيار » élection أو « انتخاب » يحققه الله بمحض إرادته[1] . فالنعمة الإلهية (أو اللطف الإلهي) على حد تعبير القديس أوغسطين « Saint Augustin » ليست مسببة بأي فضل خاص من قبل الإنسان،

---

(١) يقول بولس الرسول في إحدى رسائله، متحدثا عن يعقوب وعيسو : « إنه وهما لم يولدا بعد ولا فعلا خيراً أو شراً، لكي يثبت قصد الله حسب الاختيار، وليس من الأعمال بل من الذي يدعو، قيل لها [أي لرفقة أمهما] إن الكبير يستعبد الصغير » (رسالة بولس إلى أهل روميه ٩ : ١١، ١٢) ، والكتاب المقدس ينسب أيضا إلى الله عبارة يقول فيها متحدثا إلى موسى : « إني أصفح عمن أصفح، وأرحم من أرحم . »

وإنما هى قائمة على حرية الله أولا وأخيرا . وإذا كان الله كثيرا ما يعمل على « خلاص » أو « نجاة » الإنسان ، فذلك لأنه يريد ذلك ، بدليل أنه لا ينقذ جميع الناس[1] . فالله يختار قوما يكتب لهم الخلاص أو النجاة le salut ، وهذا الاختيار (أو الانتخاب) هو من قبل الله ، فعل أزلى ، سابق على خلق الإنسان . وهكذا ينتهى أنصار هذا الرأى إلى القضاء على الحرية الإنسانية قضاء مبرماً ، فضلا عن أنهم يقعون فى خطأ جسيم إذ يتصورون الحرية (أو الحب الإلهى) ، لا على أنه لطف مجانى gratuit أو نعمة غير مسببة فحسب ، بل على أنه لطف تعسفى arbitraire أو نعمة تحكمية موقوفة على عدد محدود من الناس أيضاً .

ولكن هل يمكن اعتبار « اللطف الإلهى » فعالا بذاته « per se » ، أعنى بغض النظر عن إرادتنا ، أم هو فعال بشئ آخر « per aluid » ، أعنى بواسطة حريتنا التى يتخذ منها واسطة أو أداة ؟ هذه هى المشكلة التى اهتم بحلها كثير من المدرسيين فى العصور الوسطى ، محاولين أن ينقذوا الحرية الإنسانية من هوة الجبرية الصارمة أو الضرورة الإلهية الأزلية . وقد نجمت عن هذه المحاولة نظرية أخرى مؤداها أن الحرية الإنسانية يمكن أن تقف على قدم وساق مع الحرية الإلهية ذاتها ، ولكن على شرط أن نفهم العلاقة بين الله والانسان على أنها علاقة تضافر ومحبة ، بحيث يظل كل منهما حرا ، على الرغم من هذا الحب المتبادل .

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين الحرية الإنسانية والجبرية اللاهوتية؟ هذا ما يحاول القديس توما الأكوينى أن يوضحه بنظريته المساة باسم

---

(١) حقا إن الله — كما يقول القديس بطرس — يريد أن يقبل الجميع إلى التوبة (رسالة بطرس الثانية ٣ : ٩) ، ولكنه لا يهب نعمته للجميع ، ولا يفرض لطفه على أحد ، فى زعم القائلين بالانتخاب والرذل .

« نظرية التحـديد الأزلى الطبيعى » : « prémotion physique » ، ou prédétermination physique . وخلاصة هـذه النظرية أن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريدها على أن تـكون بهذا الشكل أو ذاك ، ولـكنه يريدها فى الوقت نفسه حرة ؛ فالله يريد مثلا أن أحقق هذا الفعل المعين بمطلق حريتى ، وتبعاً لذلك فإن فعلى مُراد من قبل الله كما هو ، ولـكنه فى الوقت نفسه قد أُريد حرا ، فهو حر فى واقع الأمر . وإذن فإن حركاتى قد سبق تحديدها تحديدا أزلياً من قبل الله ، ولـكنها قد جُعِلَتْ بحيث تـكون حرة فى الآن نفسه ، فهى مجبورة وحرة فى الوقت نفسه . ولـكن هذه النظرية فى الحقيقة إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد إرادات ضرورية يحققها الله فينا وبنا ، بحيث يحق لنا أن نتساءل عن معنى الحرية فى هذه الحالة ما دامت الجبرية الإلهية هى التى تحقق منذ الأزل كل أفعالنا المرادة . أليس فى مثل هذا الرأى عود صريح إلى الجبرية اللاهوتية ، وتضحية تامة بالحرية الإنسانية على مذبح القدر الإلهى ؟

ولـكن القديس توما الأكوينى يعود فيحاول أن يقدم لنا فـكرة معقولة عن الحرية الانسانية عامدا إلى تحليل مضمون الارادة . وهنا نجده يقرر أن الشىء الوحيد الذى يلزم الارادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى : ذلك لأن الارادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئا لا بد أن تريده بالضرورة ولا يمكن لها ألا تريده ؛ وذلك هو الخير المطلق le bien absolu الذى من شأنه أن يشبع سورتها اللامتناهية . ولـكن لما كان الخير الذى يعرض لها فى هـذا العالم هو بالضرورة خير نسبى لا يخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الارادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الارادة على الفعل إنما هى السعادة القصوى ، فإن الارادة حرة بالقياس إلى كل شىء آخر ، أعنى بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أن هـذا الخير المطلق لا وجود له فى عالمنا الحاضر ، ما دامت السعادة القصوى أمرا ممتنعا فى عالم ناقص

مليء بالشقاء والشرور) فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة . وهكذا نرى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية (هنا) من وجود الضرورة (هناك)[١] .

ولكن ما هو موقف الإرادة الإنسانية بالنسبة إلى تلك الخيرات الأرضية الناقصة ؟ هنا ينسب القديس توما إلى الإرادة الإنسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحدد (أو اللاتعين) liberté d'indétermination ، فيقول إن الإرادة تجد نفسها فى حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقى به ، لأنها قد تنظر إلى مافيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى منه إلا مافيه من جانب شر فتثور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك ، إنما هو نظرها العقلى الذى يترتب عليه حكمها العملى . فالفعل الحر عند القديس توما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً ، لأن كل تصميم إرادى هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملى (la maîtrise de la volonté sur le jugement pratique) أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للارادة فى مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل فى مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهى القديس توما إلى القول بأن حريتنا تنحصر فى سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر فى سيطرتنا على انتباهنا[٢] .

٣٠ — أما فى العصور الحديثة فإننا لا نعدم نظيراً لمذهب القديس توما عند واحد من الديكارتيين الفرنسيين ، ألا وهو مالبرانش Malebranche . وهنا نلاحظ أولا أن مالبرانش يتصور الله على أنه هو وحدة العلة الحقيقية ، وأن هذه العلة لا يمكن أن تهب قوتها للمخلوقات ، فهى لا تستطيع بحال أن

---

(١) Jacques Maritain <u>«De Bergson à Thomas d'Aquin.»</u>, New-York, 1944, pp. 152-176. (L'idée Thomiste de la Liberté) .

(٢) Cf. J. Laporte «La liberté et l'attention selon Saint Thomas.» article dans la <u>«Revue de Métaphysique et de Morale»</u> 1934, p. 24.

تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الإله لا يستطيع أن يخلق آلهة[1] .
وتبعاً لذلك فإن مالبرانش يقرر أننا لسنا مطلقاً عللا فاعلية تحدث الحركة ، بل نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » « causes occasionnelles » — على حد تعبيره — فهل يكون معنى هذا أننا مجردون من كل فاعلية باطنة ، أو أننا لا نملك أدنى حرية؟ هذا ما يجيب عليه مالبرانش بالنفي ، وإن كنا سنرى في نهاية الأمر أنه يسلبنا كل حرية . والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية إنما هو مجرد تعبير عن قدرة الارادة على الانصراف إلى اللذات والانقياد للخيرات الجزئية ، بدلا من أن تنزع بالضرورة إلى الخير الأسمى بصفة عامة . فالحرية عنده هي إمكانية الانقياد للذة ، والبعد عن الخير الأعظم ؛ وهذا في الحقيقة هو أعظم مظهر للعبودية ؛ وأعلى صورة من صور الاسترقاق . ولكن مالبرانش يعود فيقدم لنا نظرية أخرى في الحرية تشبه إلى حد كبير نظرية القديس توما ، وهذه النظرية تقوم على أساس فكرته عن « الانتباه » l' attention . وهنا يقول مالبرانش « إن إرادتنا تتجه دائما نحو ما يبدو لها «أفضل» في اللحظة التي يتحقق فيها اختيارها . وعلى ذلك فاننا لو لم نكن سادة انتباهنا (أعني أحراراً في توجيه انتباهنا كما نريد) لما كنا أحرارا على الاطلاق[2] » . — ولكن الكلمة الأخيرة في فلسفة مالبرانش إنما هي لله الذي يفعل كل شيء ، والذي هو في الحقيقة خالق لأفكارنا ولذاتنا وآلامنا . أما الانسان فانه عنده أقرب ما يكون إلى العدم ، لأنه ليس بعلة حقيقية من جهة ، ولأن الله الذي يوجد وحده هو الذي يحقق كل شيء في الوجود من جهة أخرى كما يظهر بوضوح من نظرية مالبرانش في وحدة الوجود .

---

(١) Cf. Fouillée «Histoire de la Philosophie», nouv. éd, p. 284

(٢) Malebranche «Entretiens métaphysiques» 12e entretien,
. (cf. J. Laporte «La liberté selon Malebranche», article dans la «Revue de Métaphysique et de Morale.» , juillet 1938, pp. 363-372. —)

أما عند اسبينوزا فان مذهب وحدة الوجود يتخـذ صورة مطلقة تتعارض كل التعارض مع القول بالحرية ، ولهذا فان اسبيوزا ينـكر أوليا à priori تلك الحرية باسم طبيعة الله نفسه ، كما ينـكرها أيضاً بعدياً à posteriori باسم تلك الرياضيات الباطنة التى تتحكم عنده فى أفعالنا وأهوائنا سواء بسواء . والواقع أن اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة ؛ ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لضرورة مطلقة هى التى تـكون صميم الارادة الالهية ، فان من المستحيل إذن أن يكون ثمة شىء « ممكن أو حادث » « contingent » فى الطبيعة . وتبعاً لذلك فان كل ما فى الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الالهية ، وهو لا يمكن إلا أن يوجد بشكل معين وأن يحدث بعض الآثار المعينة بطريقة معينة[1] . ومن جهة أخرى ، فان الارادة عند اسبينوازا لا يمكن أن تسمى علة حرة ، بل هى مجرد علة ضرورية ؛ وهذا معناه أن الله لا يحدث معلولاته بفعل حرية إرادته ، بل من المستحيل أن تـكون إرادة الله مخالفة لما هى عليه ، كما يقضى بذلك الـكمال الإلهى . ويشرح اسبينوزا هذه القضية فيقول إن الله قد خلق الأشياء بكمال مطلق، ما دامت هذه الأشياء قد صدرت صدوراً ضروريا عن طبيعة سامية هى أرفع صورة من صور الـكمال[2] .

حقا إن البعض يتوهم أن كل شىء يتوقف على إرادة الله المطلقة ، بحيث أنه لو أراد الله أن يجعل من الـكمال الحاضر نقصا مطلقا لا ستطاع بمحض إرادته أن يفعل ذلك . ولـكن مثل هذا الزعم ينطوى على القول بأن الله الذى يملك بالضرورة فـكرة واضحة عما يريد أن يفعله ، قد يستطيع بمحض إرادته أن يتصور الأشياء على نحو آخر أو أن يغير من فـكرته عن الأشياء ، وهذا فى الحقيقة محال . والواقع أن كل ما فى الوجود يتوقف على قدرة الله ؛ فلـكى

---

(١) Spinoza : «Ethique» prop. XXIX. (Démonstration).

(٢) Ibid., prop. XXXVI, appendice.

تصبح الأشياء مخالفة لما هي عليه بالفعل ، ينبغي أيضاً أن تصبح إرادة الله مغايرة لما هى عليه بالفعل . ولكن لما كان من المستحيل أن تتغير إرادة الله ، فإن الأشياء لا يمكن أن تصبح مغايرة لما هى عليه . وأما القول بأن الله يعمل فى سبيل تحقيق الخير ، فإنه يفترض وجود حقيقة خارجية يعمل الله على مطابقتها أو السعى إلى تحقيقها ، كأن ثمة مثالا أعلى منه ينبغى له أن يعمل على محاكاته . ومثل هذا الرأى ينتهى إلى القول بخضوع الله لضرب من القدر destin ، فى حين أن الله هو العلة الأولى ، بل العلة الحرة الوحيدة لوجود الأشياء ولماهيتها على حد سواء (١) .

ولكن إذا كان كل ما فى الطبيعة — كما يزعم اسبينوزا — إنما يحدث وفقا لضرورة أزلية وكمال مطلق ، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الإنسانية إن هى إلا وهم من الأوهام ؟ هذه هى النتيجة المنطقية التى يستخلصها اسبينوزا من مقدمات مذهبه ، فيجعل الإنسانية مجرد ظواهر آلية تسير وفقاً لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية سواء بسواء . ولكن إذا كان الله هو كل شىء ، أو إذا كان ثمة ضرورة إلهية شاملة ، فهل يكون الإنسان مجرد « حجر ملقى لا يملك فى نفسه اختياراً » ؟ ألا تشهد التجربة بأننا نتغير ، وأنه ليس ثمة ضرورة مطلقة باطنة فينا ؟ وفضلا عن ذلك ، فما الذى يمنعنا من أن نفترض أن الله قد أراد فعلا أن تكون هناك مخلوقات حرة فاعلة ، أعنى إرادات أخرى غير إرادته الخاصة ؟ بل لماذا لا نقول إنه لما كان من المستحيل أن تكون الأشياء مخالفة لما يريده الله ، فإنه لا بد أن تكون لدى الله قدرة على خلق

---

(١) Ibid., prop. XXXIII, Scolie III. يرى اسبينوزا أن الله هو « العلة الحرة الوحيدة » لأن فعله قائم على قوانين طبيعته وحدها ، دون أن يكون الله خاضعا لأية قوة خارجية . ولكن اسبينوزا لا ينسب إلى الله حرية إرادة ، لأنه =

موجودات حرة ؟ حقا إن مثل هذه القدرة المستقلة التي يهبها الله بمحض إرادته لإرادات أخرى قد تبدو للبعض بمثابة نقصان « diminution » في القدرة الالهية ، ولكن أليس في وسعنا أن نقول إن قدره الله المطلقة تتمثل في صورة أسمى ، وتظهر بشكل أوضح ، حينما تخلق موجودات قادرة حقا ، بدلا من أن تخلق موجودات عاجزة لا تملك قدرة ذاتية ولا تقوى على توجيه نفسها ؟ والحق أنه ماذا عسى أن تكون تلك المقدرة الالهية ، إذا كان كل ما تستطيع أن تفعله إنما هو أن تخلق أشباح موجودات ؟ أليس مثل هـذا الخلق بعيداً كل البعد عما نتصوره عن قدرة الله المطلقة ؟ وإذن فلماذا لا نقول إنه كلما أعطى الله مخلوقاته قدرة مستقلة ونشاطاً حقيقياً ، كانت قدرته أكمل وأظهر ، لأن عظم المنحة يكشف عن عظمة المانح ، وحريتنا هي في الحقيقة أصدق تعبير عن قدرة الله المطلقة ؟

الواقع أن الجبرية اللاهوتية ليست سوى نتيجة منطقية لمذهب وحدة الوجود ، لأن القول بأنه ليس ثمة سوى موجود واحد ضروري ، لابد أن يستتبعه بالضرورة ألا يكون الانسان حراً على الاطلاق . فاذا أردنا أن نرد للإنسان حريته المفقودة ، كان علينا أن نرفض ذلك المذهب الذي يجعل منه مجرد كائن متناه يترتب ترتباً ضرورياً على وجود « واجب الوجود » الذي هو كائن مطلق ضروري . — وهذا ما يعبر عنه أحد فلاسفة الحرية (في القرن التاسع عشر) ألا وهو سكرتان Secrétan بقوله : «حينما نبدأ من الضروري

= يرى أن ليس ثمة إرادة أو عقل في الله ، وإلا لكان من الممكن للأشياء أن تكون مختلفة عما هي عليه الآن . وهذا معناه أنه قد كان يمكن أن تكون لله طبيعة أخرى مختلفة عما له الآن ، وبالتالي فان الله (في هذه الحالة) لن يكون كاملا بأرفع معاني الكمال .

(أوواجب الوجود) ، فاننا لايمكن مطلقاً أن نصل إلى الممكن . » وتبعاً لذلك فان سكرتان يذهب (على العكس من اسبينوزا) إلى أن الله هو الحرية المطلقة. وهنا نرى سكرتان يستعمل عبارات قوية تذكرنا ببعض أقوال مشهورة لأفلاطون ، فيقول إن الله حر حتى بازاء حريته نفسها . فهو ليس إلا ما يريد أن يكون ، بل هو كل مايريد أن يكون ، لأنه يريد أن يكونه . أما فكرة الموجود الكامل بطبيعته فهي فى نظر سكرتان فكرة متناقضة ، لأن مثل هذا الكائن الكامل سيكون أقل كمالا من ذلك الذى يهب نفسه مثل هذا الكمال بمحض حريته[1] . فالموجود المطلق لا يملك طبيعة قد فُرِضَت عليه فرضاً كأنما هى قضاء Fatum يعانيه ويخضع له ، بل هو علة كماله ، وأصل روحيته ، أعنى أنه حرية مطلقة[2] .

ويمضى سكرتان فى مذهبه الميتافيزيقى القائم على فكرة الحرية ، فيحاول أن يفسر الخلق على أنه إنتاج حر يقوم على تلك الارادة الالهية التى تحققه ؛ ولكنه يأبى أن يقول إن الله يتجسد فى خليقته ، ولهذا نراه يقرر أن ما فى «الخلق» من معجزة إنما ينحصر فى الاستقلال الذاتى الذى يمنحه الله للخليقة . والله لايخلق حباً فى مجد ، أو رغبة فى إظهار جلاله وعظمته ، أو طمعاً فى أية غاية من الغايات ، لأن الخلق عندئذ سيكون فعلا ضروريا ، وإنما هو يريد الخليقة لذاتهاهو ؛ أعنى أنه يحب الخليقة ، فهو يريدها كغاية ، وهو يريدها حرة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن سر الخلق ينحصر (على حد تعبير برجسون) فى إيجاد مخلوقات خالقة — . فالموجود الذى يخلقه الله موجود ناقص عليه أن يكمل نفسه بنفسه ، أو أن يخلق نفسه بنفسه . ولكن على الرغم من أن

---

(١) Cf. Secrétan «La Philosophie de la Liberté», 11·, 16

(٢) Cf. E· Boutroux «Nouvelles Etudes d' Histoire de la Philosophie», Alcan, 1927, p. 224

حريتنا فى جوهرها مقدرة إلهية فان الانسان قد يتمرد بحريته على الله نفسه ، وهذا هو الأصل فى سقطة الانسان الأولى « la chute » . والواقع أن الخليقة حينما تنزع إلى الاستقلال عن الله ، فهى إنما تريد هلاكها الذاتى وفناءها التام، مادام الله هو أصل وجودها ومبدأ حياتها ؛ ولكن مثل هذا الفناء مستحيل، لأن الله يريدها بإرادة مطلقة فلا بد من أن تعود الانسانية فى نهاية الأمر إلى تلك الوحدة الأولية التى صدرت عنها ، لأن لدى الانسانية من القدرة على إصلاح ذاتها ما قد يسمح لها خلال تاريخها الطويل بأن تسير فى الطريق المؤدى إلى الحب الالهى ، فتعود فى خاتمة المطاف إلى الحرية المطلقة . ولكن لا بد من أن تجىء العناية الالهية فتهب الخليقة من نعمتها (أو لطفها) grâce ما يسمح لهذه الخليقة الساقطة بأن تصلح من ذاتها ، حتى يتهيأ لها أن تعود إلى الوحدة الالهية الشاملة [1] .

أما عند الفيلسوف الفرنسى لكيبيه Lequier فان الحرية هى عبارة عن خلقنا لذواتنا : « أن تكون حراً : هذا معناه أن تعمل ، لا أن تخضع للصيرورة ، ولكن عليك أن تعمل بحيث تخلق ذاتك [2] » . فاذا ما تساءلنا عن السبيل إلى التوفيق بين هذه الحرية وبين القدرة الالهية ، أجابنا لكيبيه

---

(١) Cf. E. Bréhier « Histoire de la Philosophie », t. II., fasc. IV., Alcan, 1932, p. 964.

(٢) Jules Lequier « La Recherche d'une Première Vérité » éd. Dugas, 1925, p. 143.
يلاحظ أن سارتر قد أخذ هذه العبارة عن لكيبيه ، فأصبحت عنده مبدأ هاما من المبادىء الوجودية القائلة بخلق الذات «faire, et en faisant se faire.» .
cf. J.-P. Sartre « L' Etre et le Néant », p. 636).
ولكن سارتر يضيف إلى هذه العبارة الجملة الآتية :—
(et n'être rien que ce qu'il s'est fait»
فالإنسان فى نظر سارتر ليس شيئا آخر سوى ما يخلق من نفسه .

بأن عظم المقصد الالهى يتجلى بشكل واضح فى خلق الله لموجود مستقل ، موجود حر بكل معنى الكلمة ، أعنى شخصية حقيقية تستطيع شيئاً بدون الله نفسه . فالانسان (كموجود حر) هو بلا شك تحفة الخليقة ، وأعظم روائع الفن الالهى . ولكن لكييه يرى فى سر الخليقة لغزاً غامضاً لاسبيل إلى تفسيره ، لأنه إذا كانت الحرية الانسانية واقعة حقيقية ، فان الزمان لا يقل واقعية عن الأبدية ، بل هو يتمتع بوجود متمايز عن وجود الأبدية نفسها . وهكذا يقول لكييه بأن التعاقب الزمنى موجود فعلا ، حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، وكأن الله ينتظر قراراتنا وتصميماتنا ، أو كأنما هو يرى الظواهر تتعاقب فى الوجود الزمانى واحدة بعد أخرى (١) . ومعنى هذا أن لكييه ينسب إلى الله ضرباً من التغير ، كما سيفعل من بعد تحت تأثيره كل من رنوفييه ووليم جيمز .

ولكن على الرغم من دفاع لكييه الحار عن الحرية الإنسانية ، فاننا نجده يعود فيصطدم بمشكلة التحديد الأزلى أو التقدير الإلهى السابق prédestination كما اصطدم بها من قبل كل القائلين بالجبرية اللاهوتية . وهنا نرى لكييه يعجز عن التوفيق بين قدرة الله وحرية أفعالنا ، حتى إنه ليسلب الحرية الإنسانية كل شعور بذاتها وبنتائج أفعالها ، لكى يخضع الإنسان فى النهاية لحكم الله المطلق . وهكذا نراه يقول « إن الله ليعرف قلب الإنسان خيراً مما يعرفه هو نفسه ... وما الأصل فى تواضعنا سوى شعورنا بالجهل ، لأننا لا نستطيع أن نميز أى الأفعال حر وأيها ليس بحر » ويضيف لكييه إلى ذلك قوله إن كل إنسان يسجل فى تاريخ العالم بفعله الحر شيئاً لا يمكن أن

---

(١) يقول لكييه . « إن تعاقب الأشياء يلقى ظله حتى على الله » ، وهذا نص عبارته بالفرنسية : —

«La succession des choses porte son ombre jusque sur Dieu.»

يحى أو يزول . حقا إن الإنسان نفسه — وهو صاحب هـذا الفعل — قد ينساه ، وأما الله فانه قد رآه وهو يحفظه ويعمل على بقائه . » وماذا عسانا نعرف عن ذلك الأفق الواسع الذى سوف يفتح أو يقفل فى المستقبل أمام كل فعل من أفعالنا حتى ولو كان فعلا صغيرا ضئيل القدر . . إن وجودنا الخاص ليفلت منا باستمرار ، وهو يَندُّ عنا على الخصوص حينما تتسع دائرته ويمتد نطاقه (١) » . وهكذا نرى فى النهاية أن فلسفة لـكييه فى الحرية تدعنا فى جهالة تامة بذواتنا ومصيرنا ، على العكس من فلسفة فيشته مثلا .

٣١ — لقد رأينا حتى الآن كيف أن الجبرية اللاهوتية قد استندت إلى القدرة الالهية المطلقة لانـكار وجود حرية لدى الانسان ، بدعوى أنه لو كان الانسان حرا ، لـكان مستقلا عن الله ، وهذا محال . ولـكننا رأينا أيضاً كيف حاول كثير من فلاسفة الحرية أن يردوا على هذا الزعم بقولهم إن هذا القياس فاسد ، لأن الانسان إنما يستمد ذلك الاستقلال من الله نفسه . بيد أن أنصار الجبرية اللاهوتية يعودون فيؤكدون استحالة الحرية ، لأن علم الله السابق يفترض أن كل التنبؤات الالهية لا بد بالضرورة أن تتحقق ، فـكل ما نفعله إذن مجبور محتوم ، أعنى أن حياتنا بأسرها مقدرة بقضاء إلهى سابق . والواقع أن القول بالاختيار قد يبدو متعارضاً مع العلم الالهى الأزلى ، وهذه مشكلة هامة اصطدم بها المتـكلمون والفلاسفة من قديم الزمان ، وعبر عنها عمر بن الخيام بقوله :

علـم الله قبل خلقى أنى   أشرب الخمر ثم لا أتخلى
فاذا ما منعت نفسى منها   كان بى علم الله من قبل جهلا

(١) Lequier «La Recherche d'une première vérité», p. 148 & 298 (cité par E. Bréhier «Hisroire de la Philosophie», t II IV p. 969)

ولكن هل يتنبأ الله حقاً بأفعالنا الحرة ، كما يتوهم الذين ينسبون إلى الله بصيرة كبصيرتنا ؟ الواقع أن الله خارج عن الزمان ، فهو لا يتنبأ بأفعالنا ، وإنما هو يراها فقط ، لأن كل لحظات الزمن حاضرة أمام أزليته الخلاقة[١] . وإذن فان فى وسعنا أن نرد على عمر بن الخيام بقولنا : إن علم الله ليس « علة » لشربك الخمر ، وإنما شربك للخمر هو « علة » لعلم الله . والسبب فى ذلك أنه ليس ثمة زمان بالنسبة إلى الله ، فكل ما يفعله الانسان بمطلق حريته واختياره ماثل أمام الله ، ومعلوم لديه قبل خلقه الانسان نفسه . وفى استطاعتنا أن نقول — مع شىء من التجاوز — إن الله لم يعلم أن هذا الانسان سيشرب الخمر (أو لا يشربها) إلا لأن الانسان نفسه بمحض إرادته سوف يريد ذلك أو لا يريده . فالعلة هى فعل الانسان ، والمعلول هو علم الله . حقا إن المعلول فى هذه الحالة متقدم على العلة ، لأن علم الله سابق لفعل الانسان ، ولكن لا يجب أن ننسى أن العلية لا وجود لها بالقياس إلى الله ، فضلا عن أن الله فى حاضر مستمر ، أو بالأحرى فى أبدية دائمة لا تعرف زمانا ولا صيرورة . هذا إلى أن علم الله السابق بحالة الانسان ليس معناه أنه قد أراد له هذه الحالة . فان ثمة فارقا بين علم الله وإرادته ، وهذا الفارق يتمثل فى أن الله عالم دائماً ولكنه ليس مريدا دائماً ، كما قال بعض كبار اللاهوتيين . وليس علم العالم سبباً فى فعل الفاعل ، لأن علم الله السابق بالحوادث لا يغير شيئاً من صفاتها ولا يؤثر فى اتجاه مجراها . وعلى ذلك فانه لا يصح أن يقال : « إذا كان الله قد رأى بسابق علمه أنى سأفعل هذا الفعل أو ذاك ، فانى لا محالة متمم هذا الفعل تحقيقاً لذلك العلم » ، بل يجب أن يقال : « إذا كنت مزمعاً أن أفعل هذا الفعل أو ذاك ، فان الله تعالى قد عرف ذلك بسابق علمه . »

---

(١) J. Maritain «De Bergson à Thomas d' Aquin» p 165

بيد أن البعض قد يعترض بقوله إنه إذا كان الله يعلم كل شيء ، ولا يخفى عليه أمر مقبل أو مدبر ، فلماذا خلق الشرير مع علمه بشره ؟ لماذا يدفع الله بانسان شرير إلى عالم الوجود ، وهو عالم بما سيكون من أمره ؟ هنا يجيب بعض اللاهوتيين على هذا الاعتراض فيقولون « إن الله لم يخلق أحداً للهلاك . لأن علة الميلاد شيء ، وعلة الهلاك شيء آخر . فان علة الميلاد إحسان الخالق ، وعلة الهلاك استحقاق المخالفة » . فالله حينما خلق الشرير قد جاد عليه بنعمة الوجود ، ولاشك أن الوجود خير من العدم . وليس على الله جناح إذا أساء الانسان استعمال إرادته ، فان الحرية خير فى ذاتها ، ولكنها لاتوجد إلاحيث تكون القدرة على الخير والشر معاً . بيد أن فيلسوفاً مثل بيل Bayle قد يعترض من جديد على هذا الرد فيقول : « إنك إذا أعطيت خصمك خيطاً من الحرير ، وكنت تعلم علم اليقين أنه سيستخدمه بمطلق حريته فى خنق نفسه ، فانك بذلك تكون قد أزهقت روحه » . ومعنى هذا — فى نظر بيل — أن الله مسئول فعلا عما نقترفه من شرور ، لأنه هو الأصل فى كل ماتجلبه علينا الإرادة الحرة من شرور ، مادام لديه من العلم السابق ما يكشف له سلفا عن النحو الذى سيستخدم عليه الانسان تلك الإرادة. ولكن ليبنتس يرد على هذه الحجة فيقول : إن من الخطأ أن نفصل صفات الله بعضها عن بعض ، فنعزل حكمة الله عن قدرته ، لكى نزعم من بعد أن على الله أن يهبنا السعادة ، دون أن يحملنا على أن ندفع الثمن غاليا ، بتلك التجارب التى يَزُجّ بنا فى غمارها ، عالماً سلفاً أن الكثيرين سيرزحون تحتها . الحق أن مثل هذا القول ينطوى على نظرة تشبيهية تتصور الله على غرار الانسان ، وتلزم الله بأن يراعى الانسان وحده ، بدلا من أن يراعى الكون بأكمله . وهكذا نرى أننا حينما نعمد إلى تجريد الأشياء بأن نفصل الأجزاء عن الكل ، والجنس البشرى عن الكون ، فاننا قد نستطيع أن نقول إن فى وسع الله أن يجعل من الفضيلة حقيقة خالصة توجد فى العالم بدون أدنى شائبة من شوائب الرذيلة . ولكن مادام الله قد سمح بوجود الرذيلة ، فلا بد إذن

أن يكون نظام الكون هو الذى قد تطلب ذلك . وماقد يبدو لنا اضطرابا فى الجزء ، ربما كان نظاما فى الكل[١] .

وإذن فإن علم الله السابق بما سيترتب على الحرية من شرور لايستتبع مطلقاً أن يكون الله هو خالق تلك الشرور . حقا إن العقل الإلهى يرى دفعة واحدة سياق النظام الكونى ، كما أنه يرى العالم بأسره فى كل جزء من أجزائه ، لما بين الأشياء من ترابط وثيق ، ولكن هذا لايعنى بحال أن يكون فى علم الله السابق تحديد لحريتنا أو إلزام لنا بارتكاب مانرتكب من شرور . والواقع أننا لو نظرنا إلى الإرادة الإنسانية — فى حد ذاتها — فإننا سنرى أنها لا تستطيع مطلقاً أن تجحد ذاتها أو تنكر نفسها . حقا أن الكائنات الحادثة تتقبل وجودها قبل أن تتسلم حريتها (وهى تلك الحرية الصادرة عن هذا الوجود نفسه) ، ولكن ليس ثمة شىء فيما لديها من قوى ومقدرات ، بل حتى فى مظاهر نقصها وضعفها ، يمكن أن يدحض ذلك الخير الأصلى الذى تنطوى عليه دعوتها إلى الوجود . وإذن فإنه لمن الخطأ أن يؤخذ على الصلاح الإلهى أو الخير المطلق أنه دعا تلك الموجودات الحادثة إلى الوجود ، إذ اللوم إنما يقع عليها هى إذا أساءت استعمال تلك القدرة التى منحت لها ، والتى هى بلاريب خير لاعيب فيه ، ونعمة كبرى لايرق إليها أى شك أو إنكار أو جحود[٢] .. وهنا قد يعترض بعض أنصار الجبر بقولهم إنه قد كان من الأفضل للإنسان أن يكون خاضعاً لميكانيكية راتبة تكفل له السعادة من أن يجد نفسه مالكا لحرية أليمة لايجنى من ورائها سوى المتاعب والآلام ؛ ولكن هؤلاء ينسون أن الإنسان لايمكن أن يستمتع بسعادة يشعر أنها قد

(١) cf. Leibniz : « Théodicée » pp. 128 — 129.

(٢) Maurice Blondel « L' Action » t.11. p. 355.

فُرِضَتْ عليه فرضاً أو أنها ليست ثمرة لجهوده الخاصة . فالحرية هي الوسيلة الوحيدة لاكتساب سعادة يشعر المرء حقا بأنه أهل لها ، مادام قد اجتناها بسعيه المتواصل وجهوده المتوالية . ولماذا لانقول إن الحرية نفسها هي احدى هذه النعم التي يكتسبها الإنسان (الى حد ما) بما يبذله من جهود في سبيل تحرير ذاته ؟ لقد سبق أن رأينا أن الحرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياتنا الشخصية. وقدرتنا الذاتية على خلق ذواتنا ، فلماذا لانقول مع «مارسل» إن الذات نفسها ليست واقعة بل كسبا نحققه وهدفا نسعى اليه[1] ؟ لاريب أن الحرية هبة منحت لنا ، ولكن علينا أن نتقبل تلك الهبة وأن نعمل على ممارستها واستخدامها حتى تصبح ملكا لنا . وهكذا تتحول الحرية من هبة أو منحة ، الى كسب أو نصر .

---

(١) cf. G. Marcel « Du Refus à l' Invocation » p. 236.



الباب الثالث

حرية الارادة وإرادة الحرية

الفصل السابع

بين الفكر والارادة

٣٢ — حينما نتحدث عن « الإرادة » فإننا نعني المبدأ الحقيقي للفعل ، والفعل هو الجسر الوحيد الذي به نعبر الهوة الموجودة بين الفكر والوجود . والواقع أن الإرادة لا يمكن أن تظل محصورة في دائرة « النية » أو « التصور » أو « الفكر » ، وإن كانت الفكرة لازمة للإرادة حتى تستطيع أن تحدد نيتها وتعين مقصدها . فالإرادة تفترض غاية تسعى إلى تحقيقها ، وفكرة تعمل على تنفيذها ، ومادة تسعى إلى بعث الروح فيها ؛ وهي بهذا المعنى عبارة عن حلقة الاتصال بين الذات والموضوع . وإذا تأملنا الحياة الإنسانية بصفة عامة فإننا نلاحظ أن هناك بوناً أو مسافة معنوية بين النية والغاية ، أو بين الإرادة والاستطاعة ، لأن الطبيعة تعمل دائماً على إيجاد هوة بين الرغبة وإشباعها . ولهذا فإن الإرادة تتحدد بالمسافة المعنوية التي تفصل النية intention عن الغاية fin . وإذا كانت الإرادة تفترض الحرية ، فذلك لأنها ليست سوى تحقيق للفاعلية الإنسانية . فالإرادة تعبر دائماً عن طابع « الخلق » création الذي يتسم به النشاط الإنساني ، لأن من شأنها أن تستحدث أعمالا مرئية تعمل على تحقيقها في العالم المادي ، وهذه الأعمال سرعان ما تصبح حقائق في نظر الآخرين ، فلا تصبح موجودة فقط بالنسبة إلينا بل تتولد عنها مسئولية ترتد إلينا ، وأصداء خارجية تمتد أيضاً إلى الآخرين . ولسنا نريد أن نسهب في تحليل الإرادة ، ولكننا سنقتصر على القول بأن الارادة تتطلب دائماً جهداً يحقق ، ومقاومة تقهر ، وغاية تحصل . وما يحقق في الخارج بفعل الإرادة من شأنه دائماً أن يغير من ذاتي ، كما أنه يغير دائماً من شكل العالم[1] .

---

(١) L. Lavelle « De l' Acte » pp. 457 — 463.

لقد جعل ديكارت من « الفكر » حقيقة يقينية أولية حاول أن يقيم على أساسها سائر الحقائق الأونطولوجية (أو الوجودية) ، فقال بأن الذات عبارة عن وجود كل ما هيته التفكير . ولكن ماذا عسى أن يكون هذا التفكير ؟ وهل نحن هنا بصدد ماهية حقيقية ، أم نحن بصدد مجرد إمكانية ؟ الواقع أن الفكر إنما ينحصر فى تلك الفاعلية التى يتوقف علينا نحن أن نمارسها ، فهو ليس شيئاً إلا بهذه الممارسة التى هى صميم وجوده ، أو هو بالأحرى وجود لا بد من أن يتحقق حتى يكتسب لنفسه ماهية . وإذا كانت الصفة المميزة للأشياء هى أنها موجودات متحققة من ذى قبل ، أعنى وقائع حقيقية ماهيتها هى الأساس الذى يقوم عليه وجودها ، فإن الصفة المميزة للأشخاص هى أنهم موجودات ليست متحققة أو كائنات ليست متحددة . فالوجود المعطى لنا ليس وجوداً محدداً من ذى قبل ، بل هو عبارة عن وجود إمكانيتنا الخاصة : l'existence de notre propre possibilité ، أو هو وجود غامض تلتبس به عدة إمكانيات يتوقف علينا نحن أن نختار فيما بينها . وعلى ذلك فإن الذات (كما سبق لنا القول) ليست سوى القدرة على تكوين الذات ، أو هى عبارة عن خلق النفس لنفسها . وهكذا نستطيع أن نقول مع بعض الوجوديين بأن الوجود عندنا يسبق الماهية ، أعنى أن وجودنا هو قدرتنا على خلق ما هيتنا . ومعنى هذا أننا حينما ننظر إلى الذات أو الأنا ، فإننا نلاحظ أن الوجود عندها هو الشرط الأول لتحصيل الماهية ، فى حين أن الوجود الذى تتمتع به الأشياء يحقق فى الظاهر ماهية سابقة ، فهو وجود يدرك على صورة متحققة ، لا على أنه فعل يحقق نفسه . والواقع أن طابع الوجود الإنسانى هو الذى يجعل من كل فرد منا موجوداً قد قذف به وحيداً فى هذا العالم ، وسط إمكانيات خاصة عليه هو وحده أن يكشف عنها ويعمل على تحقيقها بفعله . وربما كان الوجود الإنسانى هو ذلك الفعل الذى به آخذ على عاتقى وجوداً معيناً هو وجودى الخاص ، فأتحمل مسئولية واقعية أمام نفسى وأمام كل موجود آخر . وطالما أنني لم أعبر بعد عن هـذا الوجود فى الخارج ، فإن وجودي لا بد أن يظل

وجوداً ممكنا ، لأن هذا التعبير هو وحده الذى يكشف عن حقيقة وجودي ، محققا بذلك ما لدي من إمكانيات[1] .

إن الفلاسفة ليتحدثون كثيراً عن « الروح » باعتبارها جوهراً منفصلا ، ولـكن الروح ليست سوى « فاعلية » متحدة اتحادا وثيقا بمـا تحقق من نشاط ، وما تمارس من فعل ، فهى عبارة عن « حرية » ، والجسم منهـا هو بمثابة الأداة التى تسمح لها بأن تحقق ذاتها من حيث هى روح . والواقع أن الموجود الانسانى لايشعر بوجوده إلا أثناء ممارسته لما لديه من قوى . بل هو لا يشعر بقوته ولا يـكتشف قدرته إلا عن طريق الممارسة الفعلية لمـا لديه من نشاط . وكل فرد منا حينما يشرع فى تحقيق ذاته عن طريق الفعل يشبه إلى حد كبير ذلك السجين الذى يحطم سلاسله ، أو تلك الحشرة التى تخرج من الشرنقة. وأما قبل الفعل ، فان الانسان يشعر بأن لديه إمكانية محضة لا يعرف مداها ، مادام لم يحولها بعد إلى فعل ولم يقم بتحقيقها فى الخارج . ولـكنه يعـلم مع ذلك أن تحقيق تلك الامكانية رهن بارادته ، لأن تلك القوة مودعة بين يديه ، وعلى ذلك فان الانسان لاينفذ إلى ذاته إلا بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذى به يخرج من ذاته . ولا يعود الانسان إلى ذاته ، إلا فى تلك اللحظة عينها التى فيها يخرج من ذاته : وهكذا نراه يحصل فى آن واحد وجوداً باطنا خفياً يتوقف عليه وحده ، ووجوداً خارجيا علنيا يسمح له بأن يأخذ مكانه فى العالم . وليس من شك فى أن الذات فى حاجة دائما إلى أن تجد لنفسها مكاناً فى العالم الخارجى ، لأن حريتها تريد دائما أن تعبر عن نفسها فى الخارج لـكى تسجل نفسها فى عالم الآخرين . والقول بأن الذات حرة إنمـا يعنى أنها لا تـكف عن خلق نفسها ، لذاتها ، وللآخرين معاً . وحينما تتجلى الذات فى الخارج ، فانها تتصل اتصالا

---

(١) L.Lavelle «Introduction à l' Ontologie», 1947, P U F. pp 28-38

مباشراً بالواقع ، وتتقبل منه التحديدات المختلفة التى لولاها لظلت دائما مفتقرة إلى مضمون [١] .

يمكننا إذن أن نقول إن « الفعل » هو التجربة الأولية التى تمارسها الذات بمجرد وجودها فى الكون . وما الفعل — كما لاحظ « لافل » — سوى تعبير عن مشاركة الذات أو الأنا للوجود . والواقع أن كل فرد منا لابد أن يكون قد أحس أثناء فعله أنه يتخذ موقفاً خاصاً بازاء العالم ، أو أنه على أقل تقدير يعبر عن ذاته أمام الآخرين . فالترابط المباشر الذى يوجد بين الذات والوجود الخارجى إنما يتحقق بالفعل الذى يخلع على الذات معناها ويكشف عن قيمتها ويؤكد وجودها . وهكذا نرى فى « الفعل » مظهراً لوحدة الفكر والارادة وتعبيراً عن الترابط الوثيق بين الذات والوجود [٢] .

٣٣ — لقد حاولنا حتى الآن أن نتخطى كل تعارض بين الفكر والارادة، لكى نكشف عن وجود « الحرية » فى صميم الفعل الذى به تحقق الذات وجودها ؛ ولكن هذه المحاولة يجب أن تعد خطوة أخيرة فى مجال الكشف الوجودى عن معنى الحرية ، لأن الفلاسفة قد توقفوا طويلا عند مشكلة الصلة بين العقل والحرية خصوصاً حينما حاولوا أن يلتمسوا دليلا عقلياً لاثبات وجود الحرية . وهنا يمكننا أن نشير إلى مذهب لكييه Lequier فى الحرية ، وهو ذلك المذهب الذى يحاول أن يجعل من الحرية نفسها شرطاً ضرورياً للبحث عن الحقيقة ، أعنى «شرطاً إيجابياً وضعياً» positive يجعل منها أداة أو وسيلة للمعرفة . ولكن ماذا عسى أن تكون الحرية فى هذه الحالة ؟ يرى لكييه أن الحرية لاتوجد إلا فى باطن ذلك التأمل العقلى الذى فيه نبحث عن حقيقة أولية : حقيقة تكون كافية بذاتها وغير قابلة للشك بأى حال . وإن لكييه

(١) L. Lavelle: «De l' Acte»,pp. 284, 285, 343

(٢) L. Lavelle «La Présence Totale», p. 31

ليبدأ من الشك كما فعل ديكارت من قبل ، ولـكنه سرعان ما يتوصل إلى يقين أولى يجده فى « الحرية » نفسها ، باعتبارها شرطاً ضرورياً للبحث . « إذ كيف أخطو خطوة واحدة فى سبيل البحث ، بل كيف أقوم بأدنى محاولة فى هـذا المضمار ، إن لم يكن ذلك بفعل تلك الحركة الحرة ، حركة فـكرى نفسه ؟ أجل، كيف أشرع فى البحث ، وكيف أحدد لنفسى غاية ، وكيف أتخلى عن سائر عاداتى وأفـكارى السابقة ، بل كيف أحاول أن أصل إلى حالة من الاستقلال الفـكرى والأمانة العلمية ، إذا كانت أفـكارى تتولد من تلقاء ذاتها وتتعاقب واحدة بعد أخرى ، وفقاً لنظام لاأملك من أمره شيئا ، وعلى نحو لاسبيل لى إلى تغييره ، مادامت كل فـكرة لابدأن تـكون فى اللحظة الواحدة بهذا الشكل المعين ، ولا يمكن مطلقا أن تـكون إلا كذلك ؟»[1] . الحق أن الحرية ليست شيئاً آخر — فى نظر لـكييه — سوى القدرة على التحكم فى أفـكارنا ، بحيث نخلع على هذه الأفـكار نظاما خاصا لا يكون من الضرورة الطبيعية فى شىء . بيد أن الحرية هى نفسها الحقيقة الأولية ، لأن اليقين الأول الذى نتوصل إليه عن طريق البحث إنما هو تلك القدرة على التحكم فى أفـكارنا ، وهذه القدرة هى كما قلنا عين الحرية . وهكذا نرى أن الـكشف عن الحرية إنمـا يتم وفقا لعملية تشبه إلى حد كبير ضربا من التحليل الجبرى ، لأن السؤال عن الحقيقة الأولى سرعان ما يستحيل هو نفسه إلى علم يبحث عن ذاته ، ويولد بذاته الإجابة على نفسه ، أعنى أنه سرعان ما يصبح علما قد وجد ذاته . والخطأ هنا إنما ينحصر فى أننا نريد أن نبحث عن شىء ، أعنى أننا نريد أن نعثر على يقين أو بينة ، مما قد يكون من شأنه أن يلزمنا بتقرير الحقيقة ، فى حين أن مايثبت وجود الحرية إنما هو البحث نفسه من حيث هو فعل الحرية .

---

(١) J Lequier «La Recherche d'une Première Vérité pp. 104. 107
(cité par E.Bréhiér « Histoire de la Philosophie» t II IV p.p.967.)

وقد تأثر رنوفييه بنظرية لكييه فى الحرية فذهب إلى أن حرية الارادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضا ، باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها . ويذهب رنوفييه إلى أن كل تصميم تتخذه الارادة هو فى حد ذاته حكم jugement ، فهو ينطوى على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكن رنوفييه (وإن كان يرفض حرية عدم الاكتراث) يقرر أيضا أننا سادة أحكامنا كما أننا سادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا . بل نحن نستطيع فعلا أن نضيف إلى سلسلة تلك البواعث بواعث أخرى جديدة . فهل يكون معنى هذا أن رنوفييه يريد أن يدخل « حرية عدم الاكتراث » (أو حرية الاستواء) حتى فى مجال الحكم نفسه ؟ . . ولكن إذا كان من الواجب أن نرفض هـذه الحرية فى مجال الارادة ، أفلا ينبغى بالأحرى أن نرفضها فى مجال الحكم ؟ يقول رنوفييه : « إن الانسان يعتقد أنه حر ، ولهذا فإنه يعمل على توجيه نشاطه ، كما لو كانت سائر حركات شعوره ، وبالتالى سائر أفعاله المترتبة عليها ، قابلة للتغيير بفعل شىء كامن فيـه ، وتبعاً لذلك فإنه يعتقد أنه ليس ثمـة شىء حتى ولا الحالة التى كان عليها فى اللحظة السابقة على الفعل ، يمكن أن يسبب فعله أو أن يؤذن به »(١) . ولكن ما السبيل إلى إثبات وجود مثل هذه الحرية ؟ هنا يقول رنوفييه — مستوحيا بلا شك لكييه — إن الحرية مبدأ يثبت ذاته بذاته ، فهى الأصل فى الأحكام المنصبة على صواب أو خطأ كل المبـادىء التى لا يرقى إليها العلم ، وبالتالى فإنها مبدأ للمعرفة . ولكن هذا معناه أن رنوفييه يجعل العلم متوقفاً على الاعتقاد la croyance ، والاعتقاد متوقفا على حكم الارادة التعسفى ، أعنى على تلك « البداية المطلقة » التى تضع أفعالها وضعا كما تضع أحكامها بفعل تعسفى مطلق(٢) . والواقع أن

---

(١) ch Renouvier « Science de la Morale » 1,21.

(٢) cf Fouillée «Histoire de la Philosophie» nouvelle édition pp. 526. 527.

رنوفييه يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة أو دليل أولى يمكن أن نثبت به وجود الحرية أو الجبرية ، بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا إلى اختيار هذه دون تلك. فاذا مافكرنا فى هذه الضرورة نفسها — ضرورة الاختيار — وجدنا أنه إذا قررنا وجود الضرورة ، فان هذا التقرير لابد أن يحتمل الصدق أو الكذب ، فان كان صادقا ، كان اليقين الموجود لدىّ عنه واقعة ضرورية ، ولكن اليقين الموجود لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضا ضرورى ، فليس ثمة سبيل للاختيار ، ما دام المعتقدان ضروريين بنفس الدرجة ، فأنا إذن مضطر إلى أن أعود إلى الشك ، ولكن إذا كان تقريرى كاذباً ، فأنا إذن أخطىء إذ أقرره ، وبالتالى فانى لا أملك تبديد هذا الشك . وأنا إذا قررت وجود الحرية ، فان هذا التقرير إما أن يكون صادقا أو كاذباً ، فان كان كاذبا فانه من المؤكد أنى على خطأ ، ولكننى بلا شك أربح الكثير من المزايا العملية ، لأنى أتوصل عن طريقه إلى الاعتقاد بالمسئولية الأخلاقية والثقة فى ذلك المستقبل الذى سيتوقف (جزئياً) على اختيارى نفسه . وأما إذا كان تقريرى للحرية صادقا ، فستكون الحقيقة فى هذه الحالة مسايرة للمنفعة العملية ، وبالتالى فإننى مقود فى نهاية الأمر — وفقا لهذه البواعث المعقولة — إلى أن انتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقية ، أى أشخاص حرة ، تستطيع بفكرها أن تفصل فى وجودها ، وتملك بمقتضى ارادتها الحرة أن تحدد مقصدها بذاتها[١] .

---

(١) cf E. Bréhier «Histoire de la Philosophie» t II IV., pp.973.-974

وقد عرض رنوفييه لدراسة مشكلة الجبر والاختيار على صورة قياس إحراج « dilemme » حاول بمقتضاه أن يبين لنا أن الحرية هى مسلمة من المسلمات التى نستعين بها الجبرى نفسه حينما يختار الجبر كمبدأ أول ، مناقضا بذلك نفسه ، وقد انتهى

٣٤ — هنا قد يعترض البعض على مثل هـذه النظريات الميتافيزيقية فى الحرية بدعوى أنها تنأى بنا عن صميم المشكلة . لأن الناس حينما يتحدثون عن « الجبر والاختيار » فانهم يضعون مشكلة واقعية يعبرون بها عن تساؤل الارادة عن مدى قدرتها على توجيه ذاتها بذاتها. والواقع أن المشكلة التى نحن بصددها ليست مشكلة نظرية ميتافيزيقية فحسب ، بل هى مشكلة عملية اخلاقية ايضا . فان الانسان ليعزم على تحقيق فعل مامن الأفعال ، ولـكن حينما تجيء لحظة الفعل ، فانه كثيرا ما يحقق فعلا آخر قد لايمت أحيانا بأدنى صلة الى ما اعتزم تحقيقه . وهنا تشـك الارادة فى قيمتها الذاتية ، فيتساءل المرء عما إذا كان حراً حقاً أو ما إذا كان أسير قوة خارجية توجهه حيثما شاءت دون أن يكون فى وسعه فعلا أن يحقق ما يريد . ثم يعمل الانسان فـكره فلا يلبث أن يتساءل قائلا « ولـكن ما الذى يدرينى أن ما حققته الارادة ليس هو فى الحقيقة ما اعتزمت تحقيقه فى قرارة نفسها ؟ » وبعبارة اخرى ما الذى يمنعنا من أن تقول إنَّ رغبة الارادة الدفينة هى التى تحققت بالفعل ، لأن نيتهـا الحقيقية أقوى من كل تدبر تعسفى وأصـدق من كل روية مفتعلة ؟ ولـكن كيف السبيل الى معرفة تلك الرغبـة الدفينة ؟ وهل يكفى أن يتحقق فعل فى الخارج لـكى نقول عنه إنه أصدق تعبيرا من غيره عن رغبة الارادة ؟ بل هل معنى الحرية أن يفعل الانسان ما يريد ؟ أو هل كل حرية لابد أن تـكون منصبة على العمل ؟

هنا يجيب فيلسوف مثل جبريل مارسـل Gabriel Marcel على هذا التساؤل فيقول : إن ثمـة حرية لا تنصب على الفعل . وإننا لنخطىء اذ نجعل الإرادة مرادفة للرغبة ، لأن مشكلة الحرية لا تنحصر فى معرفة ما إذا كان

رنوفييه (كما فعل لـكييه من قبل) إلى القول بأن الحرية هى الشرط الأول للمعرفة
(Renouvier « Les dilemmes de la Métaphysique pure » nouvelle édition, 1927, Paris, Félix Alcan, p. 160.

الانسان يفعل (أم لا) كل ما يرغب فيه ، بل ربما كان الرواقيون على حق حينما ذهبوا الى أن الارادة تتعارض تعارضا أساسيا مع الرغبة ، فان الانسان لا يكون حراً بمعنى الكلمة إلا فى اللحظة التى يتوصل فيها إلى أن يريد شيئا لا تتطلبه رغبته ، بل على الرغم من تلك الرغبة . وهكذا نرى أن الإرادة هى أولا وبالذات معارضة أهواء الرغبات ، ومقاومة قسر تلك الأهواء . حقا إن الانسان كثيرا ما يحاول تبرئة نفسه حينما يقع تحت سيطرة تلك الرغبات بأن يزعم لنفسه أن قوة مستقلة عن إرادته هى التى حققت ذلك الفعل ، كأن القوى التى تسببت فى احداث الفعل خارجة تماما عن قدرته ؛ ولكن مثل هذه التبرئة لا تنجح فى إسقاط مسئوليتنا فى نظر أنفسنا ؛ لأن ثمة شيئا باطنا فى ذاتى يأبى أن يرتضى مثل هذا الدفاع . والواقع أنى حينما أحاول تبرئة نفسى على هذا الوجه ، فإنى أشعر فى قرارة نفسى بعدم ارتياح ، إذ أحس بأنه ليس فى وسعى أن اطرح تماما ذلك الفعل السيء الذى حققته ، أو أن ألقى بتبعته على الظروف الخارجية وحدها . وإذا كنت لا أرتاح لمثل هذه التبرئة ، فذلك لأن ثمة شيئا فى قرارة ذاتى يأبى أن ينسب إلى رغباتى نوعا من الانفصال أو ضربا من الاستقلال عن ذاتى ، بمقتضاه يكون فى وسع تلك الرغبات أن تجعل منى مجرد عبد أسير أخضع لسيطرتها وأرزح تحت نير عبوديتها. وآية ذلك أن قبول مثل هذا الوضع إنما يعنى أنى أضع نفسى تحت رحمة تلك الرغبات ، مثلى كمثل شخص استسلم مرة أو مرات لمزاعم بعض الأشرار وتهديداتهم ، فلم يعد فى وسعه بعد ذلك أن يتخلص من فخاخهم أو أن ينجو من حبائلهم . فنحن هنا بإزاء « حالة نفسية » هامة تعبر عن رفض الذات لكل موقف من شأنه أن يقذف بها إلى مجال اللامسئولية ، ولو كان فى ذلك تبرئة موقوتة لذاتها ، ما دامت هذه التبرئة لا تتحقق إلا على حساب حريتها واستقلالها [1] .

---

(١) G.Marcel «Le Mystère de l'Etre», vol II. pp 112-113

ولكن ماذا عسى أن يكون موقف الارادة بالقياس إلى العقل ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال هام قد يكون من العسير أن نصل إلى حله بصفة نهائية ؟ هنا يجيب سقراط فيقول : إن الارادة إنما تنزع إلى الخير ، فما يدرك العقل أنه موضوع لهذا الخير ، لابد أن تنزع الارادة إلى تحقيقه . ويذهب ديكارت الى حد أبعد من ذلك فيقول إن إرادتنا لا تميل الى طلب شيء أو الفرار منه ، الا بقدر ما يصوره لها عقلنا حسنا أو رديئا ، بحيث أنه يكفى أن يجيد المرء الحكم لكى يجيد العمل ، وأن يحكم على أحسن وجه ؛ لكى يسارع الى العمل على أحسن وجه[1] . ولكن هل من الحق أن أحكام العقل تلزم الارادة دائما مثل هذا الالزام الضرورى ؟ وكيف نعلل إذن قيام الرغبات المتعارضة والأهواء المتباينة فى نفس الانسان حينما يكون بصدد الاختيار ؟ ألم نشعر فى قرارة نفوسنا أحيانا بأننا لا نقوى على أن نفضل هذا الشيء أو ذاك ، أو أننا لا نستطيع فعلا أن نحب هذا الشخص أو ذاك ، على الرغم من أننا نعرف أن هذا الشيء جدير بالتفضيل أو أن ذلك الشخص أهل للحب ، ونود لو استطعنا فى الواقع أن نختصه به ؟ بل ألم يحدث أحيانا أن نجد أنفسنا عاجزين عن توجيه إرادتنا فى اتجاه نحن موقنون بصحته ، ولكننا أعجز من أن نحشد كل قوانا ونعبيء سائر جهودنا من أجل حمل ذواتنا على ارتياده ، دون الانحراف إلى سبيل آخر قد يكون أكثر يسراً وأشد إغراء لأنه أقرب إلى أهوائنا ؟ ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الندم » إن لم يكن هو الشعور بأننا قد سلكنا فى ماضينا مسلكا لا يقبله العقل ولا ترتضيه الارادة ، بحيث أننا نود لو استطعنا أن نقتطع من حياتنا ذلك الماضى الأثيم ، أو نتمنى على الأقل لو أنه لم يكن ؟ حقا إن البعض ليذهب إلى أن الندم مستحيل ، لأنه لا شيء فى حياتنا بقابل للإعادة ، ولا سبيل مطلقا إلى تغيير معنى الماضى ، ما دامت حياتنا مجرى متدفقا تتتابع تياراته بدون توقف أو تراجع ، ولكن هؤلاء ينسون أن فى

---

(١) Descartes: «Discours de la Méthode» Troisième Partie

مقدرة النفس الانسانية أن تقطع العصب الحيوى للخطيئة التى اقترفتها فتضع بالندم حداً لما يترتب على تلك الخطيئة من نتائج ، وبذلك تقتلع الفعل السيء من جذوره ، وتشرع من بعد فى تحقيق أفعال جديدة تشهد بمقدرتها على تغيير ذاتها وتحويل اتجاهها [١] . فالندم يشهد بمقدرتنا على تغيير ذواتنا ، لأن ثمة قوى جديدة تكمن دائماً فى أعماق نفوسنا ؛ وحينما تصبح توبة النفس الخاطئة فهنا لك يجيء الندم فيحررها من أسر الخطيئة ويخلصها من جبرية الماضى الذى كان يرين عليها .

حقاً إن حياتنا النفسية شاهدة بصعوبة الاختيار ، وعسر التحول من حال إلى حال ، ولكن لاسبيل إلى الشك فى قدرة الارادة على توجيه ذاتها بصفة عامة : ذلك لأن إرادتنا تتوقف إلى حد كبير على تصوراتنا ، وهذه التصورات ليست ثابتة متحجرة كما قد نتوهم ، وإنما هي ذات طابع ديناميكى يسمح لها بأن تتغير . والواقع أننا نستطيع إلى حد كبير أن نفكر فيما نريد ، لأننا نستطيع فعلا أن نتحكم فى انتباهنا فنوجهه إلى هذا الشيء أو ذاك . حقا إن توجيه الفكر إلى شيء ما أو صرفه عنه قد يبدو شيئا تافهاً قليل الجدوى ، ولكن أصول الحرية إنما تكمن فى هذا الشيء القليل [٢] فنحن لسنا أحراراً على الرغم من أفكارنا ، بل إن حريتنا تنحصر أولا وقبل كل شيء فى اختيارنا لأفكارنا . ومعنى هذا أننا أحرار بقدر ما نقوى على أن نديم النظر فى موضوع ما من الموضوعات ، فنخصه بانتباهنا ونركز فيه تفكيرنا . ويذهب بعض المفكرين إلى حد أبعد من ذلك فيوحدون بين الفعل الذى بمقتضاه نخص بانتباهنا باعثاً ما من البواعث ، وبين الفعل الذى بمقتضاه نحشد جهودنا فعلا

---

(١) Max Scheler : « Le Sens de la Souffrance » Aubier, Paris. (Repentir et renaissance) pp. 88-90

(٢) J. Payot «La Conqête du Bonheur» p. 65

فى اتجاه ما من الاتجاهات . وهـذا ما ذهب إليه وليم جيمز فى نظريته عن الحرية حينما جعل قوة البواعث متوقفة توقفا مباشراً على الانتباه attention : فالباعث قوى أو ضعيف بحسب المكانة التى نخصه بها فى مجرى الشعور ، وبحسب الزمن الذى نسمح له بأن يستغرقه فى مجال الشعور . وتبعاً لذلك فإن الحرية تنحصر أولا وأخيرا فى فتح الشعور أو إغلاقه أمام بعض الأفكار . وما يسميه وليم جيمز بالـ « fiat » (أى فعل الأمر الذى بمقتضاه نقول كن) إنما هو قدرة الإرادة على أن تختص بالانتباه تصوراً عسيراً بقصد تثبيته بقوة ونشاط أمام الشعور[1] . فالإرادة لا تملك سوى القدرة على الاختيار فيما بين الأفكار المختلفة ، مما تقدمه لها آلية الترابط . ولكن إذا كان فى وسع تلك الارادة أن تنعم النظر فى بعض تلك الأفكار فتؤكدها أو تعمل على تقويتها أو تعمد إلى إطالة أمدها ، حتى ولو كان ذلك خلال نصف ثانية فقط ، فهنالك يظهر بوضوح طابع الحرية الذى تتصف به تلك الارادة ، لأنها بذلك تستطيع أن تقوم بتوجيه مجرى الشعور ، فتتحكم بالتالى فى الترابط الذهنى الذى سيترتب عليه ، إذ تعمد إلى ربطه بالفكرة الحاضرة التى عملت على تقويتها . وهكذا نرى أن تحديد أفكار الانسان على هذا الوجه إنما يعنى فى الوقت نفسه تحديد أفعاله[2] . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إننا نفصل فى أفعالنا على قدر ما نفصل فى أفكارنا ، لأن توجيهنا لأفكارنا هو إلى حد كبير توجيه لأفعالنا ، كما لاحظ القديس توما الأكوينى .

٣٥ — يمكننا الآن أن نحاول فهم معنى الحرية فى ضوء فهمنا لتلك الصلة

---

(١) William James « Précis de Psychologie » trad. franç. p. 599 («Principles of Psyhology» 1891 voll II pp. 558 - 579)

(٢) Ibid p. 364 (معنى هذا أن الظاهرة الأساسية للارادة إنما تنحصر فى مجهود الانتباه ، أو كما يقول جيمز نفسه (This strain of the attention is the fundamental act of will)

الوثيقة التي تربط الفكر بالإرادة . والواقع أننا إذا نظرنا إلى الحرية « من الداخل » ، فسنرى أنها لا تنفصل مطلقاً عن التفكير أو التأمل العقلي réflexion ، كما أنها لا تكاد تتميز عن الشعور بالذات . حقاً إن الجسم قد يبدو مجبراً من حيث هو خاضع لعلية فزيائية تتحكم في ردود أفعاله ، ولكن سلوكنا لا يتوقف بشكل جوهري على مجرد قوانين علية . ولو كان في وسع أي شيء خارجي أن يعين أفعالي أو أن يحدد سلوكي ، لكنت مجرد «شيء» أو موضوع وما أصدق ميرلوبونتي إذ يقول إنه « ليس ثمة علة يمكن أن تؤثر من الخارج على الشعور[1] » . نعم إن للبواعث وجودها ، ولكن الباعث ليس هو الذي يصبغ قصدي بطابعه ، بل الصحيح أن قصدي (أو تصميمي) هو الذي يخلع على الباعث كل قوته . وإذن فإن من الواجب أن نرفض فكرة العلية ، بل فكرة التسبيب بالبواعث motivation على العموم . وهنا ينبغي أن نعدو نطاق النظام الطبيعي لكي ننظر إلى الذات على أنها ظاهرة جديدة في العالم ، بل بداية حقيقية تنبعث من إدراك فريد لخير خاص هو من صنعها هي . فليست الذات الإنسانية مجرد « ظاهرة طبيعية » تتكفل بتفسيرها قوانين الطبيعة ، بل هي سورة روحية وأمل حي ينبعث منه معنى ذلك الوجود الخاص الذي تتمتع به كل نفس إنسانية[2] . وإذا كانت الحرية ليست في حاجة إلى إثبات ، فذلك لأن مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوي هو نفسه على الحرية ، لأن الذات تعلو دائماً على كل «معطيات» التجربة ، بمجرد تعقلها لتلك المعطيات . وهكذا يمكننا أن نعرف الشعور بأنه تلك المقدرة على تجاوز كل حد ، بمجرد التفكير في ذلك الحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مجرد وجود الذات الشاعرة يتضمن أن في استطاعة تلك الذات أن تتصور الواقع على نحو مغاير

---

(١) M Merleau-Ponty «Phénoménologie de la Perception» p. 506

(٢) W. E. Hocking « The Self; Its Body and Freedom» pp. 147-149

لما هو عليه بالفعل ؛ فالذات هى فى حقيقة الأمر « إمكانية » تصور « المعطيات الخارجية بشكل مغاير لما هى عليه فى الواقع » . وهذه الإمكانية تفترض إمكانية أخرى أعم هى قدرة الذات على أن تعلو بالفكر على كل قيود خارجية قد تتصور نفسها أسيرة لها . فحينما أتصور أنى أسير لذاتى وشهواتى ، يجىء هذا التصور نفسه فيحررنى — جزئيا على الأقل — من تلك اللذات والشهوات . وحينما أفكر فى اللذة التى أشعر بها عند ما أتذوق طعاما ما من الأطعمة ، فإن هذا التفكير نفسه يجعلنى أتخطى مرحلة الشراهة ، لأنه فى ذاته ليس هو اللذة ولا هو الطعام — فالشعور نفسه عبارة عن انفصال ، ومفارقة ، وحرية ، لأنه ينطوى فى صميمه على حركة مستمرة تنفصل فيها الذات عن الواقع بفعل تلك الحرية التى هى فى جوهرها قدرة مباشرة على التحرر من سائر الحدود والقيود[1] .

والواقع أن لحظات التأمل العقلى هى بمثابة تجارب باطنة فيها تنكشف الحرية لذاتها « من الداخل » (إن صح هذا التعبير) . وبهذا المعنى يمكننا أن ننظر إلى التفكير على أنه تجربة روحية فيها تتأمل الذات نفسها ، فلا تلبث أن تدرك بنظرتها الفاحصة ذلك الفارق الذى يفصل الذات الملاحظة عن تلك الذات التى تريد أن تسمو إليها . ولا ريب أن الذات بمجرد ما تشرع فى ملاحظة نفسها ، فإنها سرعان ماتنفصل بوجه ما من الوجوه عما تلاحظه . ومعنى هذا أن كل تأمل عقلى لا بد أن يترتب عليه ضرب من الاستقلال بين الذات الملاحظة والذات الملاحظة ، مما يستتبعه أن يكون الحكم الذى تصدره الذات على نفسها صادقا وكاذبا معا . فالرجل الكسول الذى يلحظ فى نفسه صفة الكسل يصدر على نفسه حكما صحيحا حينما يعترف بأنه كسول . ولكنه فى الوقت نفسه قد تعدى مرحلة الكسل التى يظن أنه قد توقف عندها بصفة

---

(١) A de Waelhens: « Une Philosophie de l'Ambiguïté » p. 311

نهائية ، لأنه استطاع بنفسه أن يتبين كسله وأن يأخذ على نفسه تلك الصفة الذميمة . فنحن هنا بإزاء انتقاد ذاتى يشهد بأن الأفق الذهنى لهذا الشخص قد اتسع ، إذ تخطى الحالة الراهنة ، وامتد إلى حالة أخرى صورها له أمله القوى ، مما يدل على أن ذاته قد انفصلت عن واقعها مندفعة نحو ما ينبغى أن يكون . وهذا هو السبب فى أن لحظة التأمل العقلى والحكم على الذات لابد أن تكون بمثابة انفصال جزئى عن الماضى ، وتحرر جزئى من الواقع . وهكذا يمكننا أن نقول — مع الفيلسوف الأمريكى هوكنج — إن التفكير أو التأمل العقلى هو نقطة البداية فى الحرية (١) .

حقا إن ظاهرة الازدواج النفسى قد تبدو مثاراً للشك ، ولكن حسبنا أن نعود إلى تجربتنا الذاتية لكى نتحقق من أن الذات كثيرا ما تنفصل عن نفسها لكى تحكم على نفسها . وهنا تظهر بوضوح تلك الثنائية النفسية بين الذات التى تحكم ، والذات التى هى موضوع للحكم . وليس من شك فى أن الشخص المتأمل (فنانا كان أم طالب متعة) لابد أن يظل منفصلا — فى إرادته ووجوده — عن الشيء الذى يتأمله . ومثل هذا الانفصال هو من الأهمية بمكان ، لأن مجرد تصورى لنفسى باعتبارى محدودا أو ناقصا هو الذى يسمح لى بأن أتخطى فى الوقت نفسه هذا التحدد أو ذلك النقص والحق أنه لاسبيل إلى فهم أى موقف ما من المواقف إلا بتخطى ذلك الموقف والامتداد إلى ماوراءه . ولهذا فإن الذات التى تكتشف وجود حد ما limite ، سرعان ماتجد نفسها فيما وراء ذلك الحد ، بفعل التأمل العقلى نفسه ، ومن هنا فإن ملكة التأمل العقلى تنطوى فى صميمها على إمكانية التغير والقدرة على النمو

(١) cf W. E. Hocking «Science in Its Relation to Value & Religion » in » The Rice Institute Pamphlet, adril 1945 vol XXIX No. 2 pp 204—210 cf «The Self : Its Body & Freedom» p 125.

والتطور وآية ذلك أن الذات التى تنكشف لنفسها باعتبارها متناهية ، سرعان ماتجد نفسها على أبواب اللانهائية . والذات التى تعرف أنها معلولة ، لابد أن تكف العلية عن استيعاب حقيقتها الشاملة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لاشىء مما أقع تحت تأثيره فى نطاق العلية الكونية يند تماماً عن تفكيرى، لأنى أستطيع دائما أن أجعل منه موضوعا لتأملى العقلى . ولكننى حينما أتحقق من أن ثمة علة تؤثر فىّ ، فانى سرعان ما آخذ حيطتى بإزاء تلك العلة ، بحيث أحترس منذ تلك اللحظة من تأثير تلك العلة .

والواقع أن المرء حينما يتوصل إلى الكشف عن سلسلة من الأحداث الطبيعية ، فإنه سرعان ماينفصل عن تلك السلسلة ، لمجرد أنه استطاع أن يكشف عنها . ولهذا فإنى حينما أتبين أن جهازى العضوى ليس سوى حلقة أخيرة فى سلسلة التطور ، فإن هذه الملاحظة نفسها تخرجنى عن نطاق تلك السلسلة ، فلا أعود مجرد حلقة أخيرة فى تلك الدائرة . ولنضرب لذلك مثلا آخر فنقول: هب أننا نستمع إلى دقات ساعة عند الظهر ، فإن الدقة الثانية عشرة فى المجال الفزيائى المحض لن تكون سوى الدقة الأخيرة (لا أكثر ولا أقل). ولكنها بالنسبة لنا — نحن الذين نستمع إلى دقات تلك الساعة — ستكون هى الدقة الثانية عشرة ، لأن سائر الدقات الأخرى محفوظة فى أذهاننا إلى جانب تلك الدقة الأخيرة . فنحن نشعر بالدقات الأخرى فى نفس اللحظة التى نشعر فيها بالدقة الأخيرة . وإذن فإن ما يمكن اعتباره صحيحا بالنسبة إلى الحد الأخير من تلك السلسلة ليس هو « كل » الحقيقة بالنسبة إلينا نحن . وفضلا عن ذلك ، فإن وصف الإنسان بأنه مجموعة ردود أفعاله لايلبث أن يصبح وصفا مجافياً للصواب بمجرد ما يتبين الإنسان أنه قد وُصفَ على هذا النحو . ذلك لأن كل من يعرف رد الفعل المعين الذى لابد أن يترتب على مؤثر معين ، سرعان مايجد فى نفسه القدرة على أن يستجيب بشكل آخر لذلك المنبه . وهكذا نرى أننا حينما نقرأ فى بعض كتب علم النفس التطبيقى أن ثمة مناظر معينة (كمنظر الأم التى تحنو على طفلها) ، قد تجتذب المشترى وتحفزه إلى التأثر بالإعلان ، فربما

تُحدث مثل هذه المناظر فى أنفسنا تأثيراً عكسياً ، بحيث تصرفنا عن الشراء ، إذ نرى فيها مجرد دعاية كاذبة ليس القصد منها سوى التغرير بنا أو مجرد خداعنا بأساليب الإعلان المضللة ! ولو أن صديقاً أو عالمـــا نفسياً زعم أنه يستطيع أن يتنبأ بسائر استجابات فرد ما من الأفراد ، فإن هذا الزعم نفسه سرعان مايصطدم برد فعل جديد ، لو أحيط ذلك الفاعل بمقصد صديقه . وإذا كان من المستحيل فى معظم الأحوال أن تتنبأ بكل استجابات أى فرد من الأفراد ، فذلك لأن الإنسان يتحرر عن طريق التأمل العقلى من كل سلسلة علية يتوصل إلى الكشف عنها . وإنه لمن الملاحظ أن الإنسان حينما يتبين أنه قد سلك فى موقف ما من المواقف سلوك آلة راتبة كل حركاتها مطردة وسائر إيقاعاتها منتظمة ، فإنه سرعان ما يحاول أن يعدل من سلوكه ، لأن لدى المرء خوفاً طبيعيا (أو كراهية فطرية) لـكل ما من شأنه أن يجعله مشابها للآلة الجامدة أو الشىء الثابت الذى لاحياة فيه .

حقا إن محاولة تطبيق المعرفة العلميـة على الطبيعة الإنسانية لا تخلو من فائدة ، ولـكن مثل هذه المحاولة لابد أن تبوء بالفشل بمجرد مايذيع سرها . فلا سبيل إلى « توجيه » الأفراد أو قيادتهم بمجموعة من المنبهات والمؤثرات الخارجية ، اللهم إلا إذا ظل هؤلاء الأفراد على جهل بتلك الحقيقة ، ألا هى أنهم مقودون . وليس ثمة محاولة أفشل — فى نظر هوكنج — من تلك المحاولة التى يقوم بها بعض علماء النفس بقصد تطبيق ضرب من السيكولوجيا العلية على النشاط الإنسانى الحر . ذلك لأن قواعد علم النفس التطبيقى سرعان ماتفضى إلى نتائج عكسية بمجرد ما تصبح قواعد معروفة ، فلا تلبث أن تدحض نفسها بنفسها . وكما أن أى قانون تاريخى سرعان مايفقد صحته بمجرد ماينتشر ويعم ، فإن كل قانون مزعوم فى دائرة السلوك الإنسانى سرعان ما يكذب نفسه بنفسه بمجرد مايذاع أمره ويكشف سره . وهكذا يمكننا أن نقرر أن الحرية الإنسانية تتوقف إلى حد كبير على قدرة الذات على أن تدرك تلك الرابطة العلية التى تسود حياتها الفزيائية ، فتصبح — بفضل هـــذا الشعور نفسه — أكثر

« واقعية » من ذلك النظام العلى نفسه[١] .

٣٦ — والحق أننا لو نظرنا إلى موقف الذات الإنسانية من الطبيعة ، لوجدنا أن لدى الذات قدرة لانهائية على أن تتصور ممكنات أخرى غير ماتقدمه لها الطبيعة . والطبيعة — باعتبارها معروفة للإنسان كموضوع يتعقله بفكره — لا يمكن بحال أن تجعل من الذات الإنسانية مجرد حلقة صغيرة فى سلسلتها العلية . وليس من شك فى أن مجرد « التأمل » فى مركز الذات فى الطبيعة كفيل هو وحده بأن يمد الذات الإنسانية بقدرة جديدة على تخطى سائر القيود العلية وكافة الحدود الطبيعية . ومعنى هذا أن الذات حرة بالقياس إلى كل سلسلة علية محددة تنظر إليها على أنها موضوع تأملها . ولهذا فإن كَنْتْ على حق حين يقرر أن الذات تشعر دائماً بسموها وتعاليها على كل مبدأ «طبيعى» فيها (بما فى ذلك غرائزها ورغباتها وعاداتها ... الخ) . ولكن مهمة الذات لا تنحصر فى القضاء على كل مبدأ طبيعى فيها ، بل هى تنحصر بالأحرى فى استغلاله والعمل على الاستفادة منه . وعلى كل حال ، فإن الشعور بالذات هو الذى يخلع الطبيعة عن عرشها ؛ لكى ينقلها من سيدة آمرة إلى خادمة مطيعة لتلك الذات العاقلة الحرة . والقدرة على التأمل الذاتى هى الشىء الوحيد الذى يقيم فاصلا كبيراً بين تاريخ الذهن ، وتاريخ أية قوة آلية صرفة[٢]

فإذا ماحاولنا الآن أن نلتمس لهذه الحقيقة تعبيرا واقعيا نستخلصه من التجربة ذاتها ، وجدنا أن الحرية الانسانية إنما تعنى فى نهاية الأمر أن الناس يحققون فى الكون أفعالا ما كان يمكن أن تحدث لولا إرادتهم المبدعة وتصميماتهم الحرة . فالمستقبل الذى سوف يتحقق لن يكون له وجود إلا بفضل

---

(١) W.E.Hocking «The Self: Its Body and Freedom, pp.153-155

(٢) W.E. Hocking «Types of Philosophy»: 2. ed., 1939 p, 338.

تلك الصورة المجسمة التى كونها الانسان عنه فى خياله . وهو بدون هذا الخيال نفسه ، لن يكون حتى مجرد « إمكان » . فالحرية هى خلق الجدة والعمل على تحقيقها . وليس ثمة مبرر للقضاء على وحدة الكون من أجل إيجاد موضع للحرية فيه ، بل حسبنا أن نقرر أن الحرية «تضيف» إلى ماهو موجود بالفعل، دون أن تقضى على نسيج الكون ، أو دون أن تخرج على نظامه القائم فى واقع الأمر[1] . وإذن فإن الحرية لا توجد إلا حيث يكون للامكانية معنى حقيقى بمقتضاه يستطيع الانسان بالفعل أن يحقق أمورا ما كان يمكن أن يحلم بها الكون ، بل ما كان يمكن أن تؤذن بها الطبيعة . فالفكر الانسانى والارادة الانسانية إنما هما السبيل الأوحد لظهور أشياء جديدة فى العالم . وإذا كان الكون ليس مجرد دائرة مغلقة أو وحدة مطلقة ، بل مجموعة من الموضوعات اللامتجانسة التى تطفو على سطح محيط من الممكنات (على حد تعبير وليم جيمز) ، فذلك لأن ثمة إرادة حرة تنتظر دائما من المستقبل ألا يكون مجرد ترديد للماضى . ومعنى هذا أن العالم لا ينطوى على اطراد مطلق ، بل هو قابل لجدة مستمرة مبعثها إرادتنا الحرة . حقا إن فيلسوفا مثل جيمز يعترف بأن مثل هذا الايمان بالحرية والجدة ، يستند فى النهاية إلى رد فعل وجدانى خاص[2] ، ولكن من الممكن أن نكشف عن الأسس الفلسفية التى يستند إليها هذا الإيمان الوجدانى بالحرية. والواقع أن الايمان بالحرية (فى نظر المذهب

---

(١) cf w E Hocking (and others) «Preface to Philosophy P 149.p.485 (cf Science in its Relatian to Value and Religion) p 210.).

(٢) يذهب وليم جيمز إلى أن كل نظرية فلسفية تعبر دائما عن مزاج خاص أو طابع وجدانى معين . وهو لهذا يقسم الفلاسفة إلى طائفتين : طائفة تنتصر للحرية والجدة ، وطائفة أخرى تنتصر للحتمية والضرورة . ولكن ما يقسم =

العملى) من شأنه أن يجعلنا نقوى على مواجهة المصاعب ، و نؤمن باطراد التحسّن méliorisme ، فضلا عن أنه يمدنا بروح العمل والمخاطرة ، بدلا من أن يحفزنا إلى الركون إلى السكون والدعة . فالإنسان الذى يؤمن بحرية الارادة لا يخشى فى العادة ما يسميه الناس بالمستحيل ، بل هو يرى فى المستحيل مجرد شىء يتوقف أمره على التجربة ، بحيث أن ما يسميه الناس بالمستحيل إنما يبدو له مجرد « مفهوم » قابل للمراجعة باستمرار . وإذا كان الايمان بالحرية إنما يعنى فى واقع الأمر أن « الإرادة هى الاستطاعة » ، (كما يقوم المثل المعروف) ، فذلك لأن الانسان الذى يؤمن بأنه حر الارادة يعلم تمام العلم أنه حتى إذا بدت بعض الممكنات مستحيلة أمام التجربة ، فإن مجرد محاولة تحقيقها قد يفتح أمامنا آفاقاً جديدة ، مما قد يترتب عليه ظهور ممكنات جديدة لم تكن فى الحسبان ، وعلى العكس من ذلك ، يذهب المذهب الجبرى إلى أن فكرة « الامكان » نفسها هى من صنع الجهالة الانسانية ، لأن « الضرورة » هى التى تتحكم فى مصير العالم[1] . ولكن نظرة واحدة يلقيها المرء على الطبيعة قد تكون كافية لاقناعنا بأن فى الكون تعددا وصيرورة ونقصا مما يجعل المستقبل مفتوحا دائما أمام تلك الارادة الحرة المبدعة . فالحرية خلق وجدة ، والايمان

= الفلاسفة إلى حزبين ليس هو البراهين العقلية والأدلة المنطقيـة ، بل اختلاف المعتقدات ، وتنوع المبادىء الضمنية التى يستند إليها كل منهم . « إنما يجعل منـا أنصاراً للوحدة أو للتعدد ، جبريين أو لا جبريين ، إنما هو فى صميم الأمر مجرد رد فعل وجدانى خاص. ويعترف وليم جيمز نفسه بأن مناصرته للحرية هى وليدة مزاجه الخاص ، وإن كان مجهوده الفلسفى ينحصر بالذات فى بيان صحة ذلك المعتقد الوجدانى الذى هو الأصل فى مذهبه التعددى (القائم على الايمان بالتفاؤل والحرية واطراد التحسن .)

(١) W. James «Le Pragmatisme», trad· franç., pp. 118-119

بالحرية إنما يعنى الثقة فى اطراد التحسن ، والاعتقاد بأن مصير الكون ملىء بالوعود . والفلسفة العملية تقرر أن الحرية هى التى تدخل فى الكون كل طرافة وجدة ، لأنها هى التى تمنع الأشياء المتشابهة من أن تتكرر باستمرار ، وهى التى تصحح ما فى الكون من « هوية » مجردة بما تضيف إليه من صور خلاقة مجسمة ، فتعدل بذلك من مجرى الزمان الكونى نفسه . ومعنى هذا أن الأفعال الانسانية تدخل فى صميم الكون من الطرائف ما يعدل من مجرى القوانين الكونية الشاملة ، لأن فى الطبيعة من الكثرة ما يجعل لكل فعل صداه فى مسرى الكون بأكمله .

والواقع أن تقرير حرية الارادة — عند أصحاب المذهب العملى — إنما يعنى أن التغيير حقيقى ، وأن المستقبل مفتوح وأن الامكان فكرة مشروعة ، وأن ثمة فعلا مراكز « لا تعين » centres d'indétermination فى الكون . فالحرية التى ينادى بها وليم جيمز إنما هى فرض تؤيده فى رأيه نظرية العلاقات الخارجية ، وفكرة الزمان الحقيقى ، ومذهب الكثرة أو التعدد والمنهج التجريبى نفسه . والقول بانعدام الجبرية ليس سوى مجرد تعبير عن إيمان وليم جيمز بفكرة إمكانية وجود مراكز تلقائية مبدعة (أو خلاقة) فى الكون [١] . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن مذهب الحرية عند زعيم الفلسفة العملية ليس سوى تبرير لفكرة « الجدة الممكنة » ؛ تلك الجدة الواقعية التى تحققها فى الكون بارادتها الحرة هذه الذات الإنسانية التى لا تألو جهداً فى سبيل تغيير صفحة الكون . ولهذا فإن وليم جيمز يجعل من الإرادة الإنسانية قوة خلاقة يضارب بها أفكار الأقدمين عن المطلق والعقل الكلى والواحد أو الوحدة الخ . حقاً إن الكون نفسه هو الذى يملى علينا فكرة الحرية ، كما أنه هو الذى يدعم حريتنا ، لأنه

---

(١) cf J. Duron « La Pensée de Georges Santayana » Paris, Nizef 1950 pp 66-70.

يسمح لنا بأن نعبر عن اعتقادنا بالحرية على صورة أفعال نلحظ فيما بعد أنها قد أدخلت بعض التغييرات على مجرى الحوادث ، ولكن من الواجب ألا ننسى أن أول فعل من أفعال حريتنا إنما ينحصر على وجه التحديد فى تقرير تلك الحرية . ولا يكون تقرير تلك الحرية إلا عن طريق العمل على حشد كل قواتنا من أجل تحقيق المهمة الإنسانية التى تقع على عاتقنا فى وسط هذا الكون الزاخر بالقوى والإمكانيات . والواقع أن الطبيعة (كما لاحظ بيرس Peirce) هى نفسها التى تمد حريتنا بالوسائط اللازمة لإدماج نشاطها فى مجرى الحوادث ، وذلك عن طريق الممكنات الوافية التى تقدمها لإرادتنا الحرة ولكن كل فعل نحققه قد يكون من تأثيره تغيير جانب من جوانب الكون . بما يجيء معه من جدة وطرافة قد لا يكون للطبيعة بهما عهد . والأبطال — فى نظر جيمز — هم الذين يستطيعون أن يضمنوا لأنفسهم القيام بدور فعال فى هذا المضمار ، إذا يأخذون على عاتقهم القيام بالقسط الأوفر من هذه المهمة ، مهمة التغيير من صفحة الكون . ولكن كلا منا يستطيع أن ينهض بدوره (مهما كان ضئيلا) فى هذه العملية الكبرى ، لأن حرية الإرادة هبة يتمتع بها الجميع ، ولا بد أن يعمل كل منا على الاستفادة منها على خير وجه[1] . وإذن فليس ثمة فعل ، بل ليس ثمة قصد ، فى عالمنا المتكثر هذا ، يمكن اعتباره عديم الأثر تماماً ، لأن إرادة كل منا لا بد أن تندمج دائماً فى محيط هذا الكون الشامل ، ونحن بذلك نساهم « أجمعين » فى تحقيق ما يجلبه لنا الكون من خير أو شر على حد سواء[2] . وسنعود إلى مناقشة هذه القضية فى موضع آخر .

---

(١) cf. G Maire «William James et le Pragmatisme Religieux» De Ne Noël paris 1933 pp 25-26

(٢) يلاحظ أن وليم جيمس يعتبر الحرية هبة لا كسبا ، وإن كنا نراه يعلق أهمية كبرى على طريقة استخدامنا لتلك الهبة .

الفصل الثامن

الحرية والوجود الإنسانى

٣٧ — رأينا مما تقدم إلى أى حد يمكن اعتبار الوجود الإنسانى فعلا acte لا حالة état، ما دام هذا الوجود فى صميمه عبارة عن انتقال شعورى حر من الإمكانية إلى الواقعية . وقد انتهينا فى الفصل السابق إلى أن القول بحرية الإرادة إنما هو تقرير لتلك الإمكانية الهائلة التى لولا الفكر الإنسانى لما كان فى وسع العالم مطلقاً أن يتضمنها بأى حال ، ما دام الإنسان وحده هو مصدرها ، وما دام عليه وحده أن يحققها فى العالم الخارجى . وإذن فإن مذهب الجبرية (كما لاحظ أصحاب الفلسفة العملية) مذهب يأس مثبط للهمة، لأنه يلغى من الوجود العام تلك الصورة الإنسانية من صور القوة ، ألا وهى تلك الإمكانية النوعية الخاصة التى ما كان يمكن أن توجد لولا أن هناك حرية إنسانية مبدعة . حقاً إن الوجود الإنسانى إنما ينبثق من ذلك الوجود الطبيعى (Dasein) الممنوح لنا قبل أى مجهود شخصى ، أعنى من ذلك الوجود التجريبى الذى هو مجرد واقعة تعبر عن « الوجود هنا » (فى وسط الأشياء أو فى غمرة المعطيات الحسية) ولكن وجودنا الإنسانى هو فى جوهره وجود شخصى لا ينفصل عن فعل الحرية الذى به أختار نفسى وأحدد مصيرى . فالوجود بالنسبة إلىّ إنما يعنى أن أكون حراً ، وأن أختار بنفسى مصيرى الخاص ، أى أن أختار نفسى ، وأن أخلق ذاتى بذاتى . وهذا ما يجعل فيلسوفاً مثل يسبرز Jaspers يوحد بين الوجود والاختيار ، فيستبدل بعبارة ديكارت المعروفة « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، هذه العبارة الجديدة ؛ « أنا أختار فأنا إذن موجود » : « Eligo ergo sum » . وإذن فإن الوجود

هو اختيار الذات ، وهذا الاختيار هو وحده الذى يجعلنا نعلو على الوجود الطبيعى فلانعود نكتفى بتقبل تأثيرات التجربة تقبلا سلبياً محضا ، بل نسعى إلى اكتشاف ذواتنا ، مستعملين تلك الحرية التى فيها تنحصر « شرعية » وجودنا ، عاملين فى الوقت نفسه على أن نظل مخلصين لذواتنا .

والواقع أن الحرية ليست مجرد ملكة يتمتع بها الانسان دون أن يساهم فى خلقها وتحقيقها ، بل إن ماهية الحرية تنحصر على وجه التحديد فى أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها . فالانسان لا يوجد حقا إلا إذا اختار نفسه بحرية عاملا على خلق ذاته . وهذا هو ما يمنيه بعض الوجوديين حينما يقولون إن الانسان ثمرة لفعله ، بل هو عين هذا الفعل . ولكن من الخطأ أن نتوهم أنه يكفى لكى « يوجد الانسان حقا أن يختار ما يريد أن يكونه مرة واحدة وإلى الأبد ، كأنّ فى وسع الانسان أن يختارما يريد أن يكونه بصورة نهائية لا تقبل المراجعة ، بل ينبغى أن نتذكر دائما أن على الانسان أن يواصل سلسلة « اختياراته » دون أن يتحجر فى صورة ثابتة مطلقة . ومعنى هذا أنه لكى « يوجد » المرء حقا ، فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الخفية التى ينطوى عليها وجوده ، وذلك بملاحظة « الموجود الجديد » الذى ينبثق من سلسلة أفعاله السابقة ، وعندئذ يكون فى وسعه أن يحقق من بين تلك الممكنات ما يريد أن يكونه . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه ليس فى استطاعة الإنسان أن يتحجر فى صورة واحدة ثابتة من صور الوجود ، كأن فى وسعه أن يجد فى تلك الصور مركزا ثابتا أو وضعا نهائيا يمكنه أن يستقر عليه ، بل الصحيح أن الوجود الإنسانى فى جوهره مفارقة واستعلاء transcendance ، لأن المرء لا يوجد حقا إلا بقدر ما يعمل على تجاوز ما هو عليه بالفعل، والاتجاه نحو حالة أخرى تضمن له تجاوز موقفه الحاضر ؛ وهكذا دواليك . . .

من هذا يتبين لنا أن الوجود الانسانى هو عبارة عن اختيارنا لما هيتنا ،

واختيارنا لماهيتنا إنما يعنى توصلنا إلى اختيـار « الشخصية » التى نريد أن نـكونها . وهذا هو معنى قولهم « إن الماهية لاحقة للوجود » : لأنه لـكى نختار ، فلا بد أولا من أن نـكون « موجودين » . والوجوديون حينما يقولون « إن الوجود يسبق الماهية » فإنهم يقصدون بذلك أن الإنسان لا يملك بادىء ذى بدء أية ماهية أو طبيعة ، لأنه يولد غير مكتمل الصورة ، ثم يصير من بعد ما يجعل من نفسه [١] . فالإنسـان هو فى عالم التجربة ذلك الموجود الوحيد الذى ينحصر وجوده فى حريته . أما باقى الموجودات فإنها خاضعة لجبرية صارمة بمقتضاها تسير أفعالها فى نطاق محصور ، وفقاً لقدر سابق أو نظام محتوم . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن هذه البذرة الصغيرة تنطوى على كل إمكانيات تلك الشجرة الـكبيرة لأن هذه وليـدة تلك ، فإذا توافرت شروط معينة يقتضيها الجو وطبيعـة التربة (وما إلى ذلك) ترعرعت تلك الشجرة وحققت كل ما كانت تنطوى عليه تلك البذرة الصغيرة من قوى كامنة . وإذن فإن ما سوف تـكون عليه تلك الشجرة (أعنى ماهيتها) سابق على ظهورها فى عالم الوجود . وكل ماسوف يحدث لتلك الشجرة من تطورات هو مما يمكن التنبؤ به وتحديده تحديدا دقيقا وفقا لآلية ضرورية محكمة . وأما بالقياس إلى الإنسان ، فان الأمر على النقيض من ذلك ، لأن فى وسع الإنسان حينما يكون بصدد موقف بعينه أن يختار واحداً من عدة فروض ، ولا سبيل إلى معرفة ما اختاره بالفعل إلا بعد هذا الاختيار نفسه ، فهو وحده الذى يفصل فى وجوده ويحدد ماهيته بنفسه .

بيد أن البعض قد يعترض على هذا الرأى بقوله إن وجود الإنسان هو

---

(١) Jean.Paul Sartre «L'Existentialisme est un Humanisme» Nagel p 27.

الآخر — يتوقف على عوامل كثيرة لعل أهمها وراثته وبيئته والتربية التى تلقاها ... الخ فليس الوجود الإنسانى بخارج على النظام الكونى الشامل ، بل نحن خاضعون لتلك الآلية الطبيعية التى تجعل اختيارنا متوقفا تماما على طبيعة الشيء المختار نفسه . وهنا يرد أنصار الوجودية فيقولون إنهم لاينكرون بحال توقف الإنسان على العالم ، خصوصا وأنهم يشعرون تمام الشعور (مع فيلسوف مثل هسرل Husserl مثلا) بأن « الوجود فى العالم» حقيقة جوهرية هامة بالنسبة إلى الشعور الإنسانى . فالوجوديون مجمعون على أن الوجود الإنسانى ليس وجوداً عاما مطلقا ، بل هو وجود زمانى ، تاريخى ، وجود له ظروفه ومواقفه ، وجود متجه نحو العالم الخارجى ، مؤتلف من مجموعة روابط أو علاقات مع هذا العالم بما فيه من ذوات وأشياء . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن لدى الإنسان من الحرية مايفصله عن باقى الموجودات لأن كل ماعداه هو بالنسبة إليه مجرد « معطيات محضة » يستطيع أن يخلع عليها بحريته المعنى الذى يختاره . حقا إن كونى جميلا أو دميما ، شرقيا أو غربيا ، من أسرة فقيرة أو غنية ، هذا كله يعبر عن وقائع لاسبيل إلى محوها أو إلغائها ، ولكننى بلا شك حر فى « الموقف » الذى اتخذه بإزاء تلك الضروب المختلفة من الوجود . ففى استطاعتى (مثلا) أن أكون فخورا بكل تلك الوقائع أو أن أشعر بخجل شديد بإزائها ، كما أن فى استطاعتى أن أتقبل موقفى باستسلام ، أو أن أرفضه بإباء ، وأتمرد عليه . وإذن فإنه على الرغم من أنى لا أختار بنفسى هذه « الظروف » أو تلك الوقائع ، فإنى أختار فعلا طريقة استجابتى لها ، محددا موقفى بإزائها . وهذا معناه أنى أحيلها إلى ذاتى ، وآخذها على عاتقى ، وأتحمل بالفعل ما يترتب عليها من مسئوليات .

ويذهب سارتر إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه ليس فى حياتنا عوارض أو ظروف خاصة ، لأن أى حدث جمعى يقع فى حياتنا لا يمكن اعتباره حدثا

مفاجئنا قد صدر من الخارج ، ثم تلبس بنا مجرد تلبس ، فلم نلبث أن وجدنا أنفسنا قد أخذنا به على غرة : « إن الحرب التي جندت لها (على تعبير سارتر) هي حربي أنا ، فهي على صورتي ومثالي ، وهي الحرب التي أستحقها » وهذا ماعبر عنه جيل رومان Jules Romains بقوله : « ليس في الحرب ضحايا بريئة » فأنا إذن مسئول عن تلك الحرب ، لأنني مادمت لم أتخلف عنها فكأنني قد أردتها . وتبعاً لذلك فإن المسئولية التي ينادي بها سارتر تتجاوز ما استطاع المرء أن يختاره بمحض حريته ، بحيث أنه ليس ثمة شيء يخرج عن سطوة تلك المسئولية ، مادامت تتجاوز نشاطنا الباطني ورغباتنا الشخصية إلى الأحداث الخارجية نفسها . يقول سارتر بصريح العبارة . « إنني مسئول عن كل شيء ، ومسئوليتي تمتـد حتى إلى تلك الحرب التي اشتركت فيها ، كأنني أنا الذي أعلنتها تماماً[1] » . وهنا قد يعترض البعض فيقول : « ولـكنني لم أطلب الوجود ، وما أردت أن أولد ، فكيف أكون مسئولا عن مجرد وجودي في العالم » ؟ هذا مايرد عليه سارتر بقوله : إن موقف الإنسان من ظاهرة الوجود هو نفسه بمثابة اختيار لهذا الوجود ، يستوى في ذلك أن يخجل المرء من وجوده أو أن يفتخر به أو أن تكون استجابته بمجرد التشاؤم ... الخ . فالإنسان يختار — بهذا المعنى — وجوده نفسه ، وهذا هو السبب في أن وجوده لا يبدو له مجرد حدث محض أو واقعة خالصة ؛ بل يبدو له دائماً حقيقة ذات معنى ، يسقط عليها هو نفسه ماله من معنى . وفضلا عن ذلك فإن كل فرد منا يعبر عن « حقيقة مطلقة » تتمتع بتاريخ مطلق ، ولا سبيل إلى تصور وجودها في لحظة أخرى من لحظات التاريخ[2] .

---

(١) Jean-Paul Sartre «L'Etre et le Néant» p 641

(٢) cf R. Campbell «Jean-Paul Sartre ou une Littérature Philosophique» P. Ardent, Paris 1947 p. 211 (cf J.-P. Sartre «L'Etre et le Néant» p. 640)

٣٨ — فإذا ماحاولنا الآن أن ننظر إلى مشكلة الصلة بين الحرية والزمان — على ضوء الملاحظات السابقة — وجدنا أولا أن اتجاه الزمن — من حيث أنه حركة يتم فيها الانتقال من المستقبل إلى الماضى — هو الذى يجعل الحرية قادرة على ممارسة فعلها . فالتعارض الكائن بين المستقبل والحاضر ، وتحول هذا المستقبل إلى ماض عبر الحاضر ، هما الشرطان الأساسيان اللذان لولاهما لما استطاعت الحرية أن تحقق نشاطها . وإذا كان المستقبل هوالذى يفتح أمام الحرية أفق الممكنات ، فإن الحاضرهو الذى يسمح لها بأن تتحقق ، والماضى هو الذى يستوعب كل ما حققت من أفعال حتى لايعود شىء يرين عليها أو يستعبدها . وبهذا المعنى يقول « لافل » إن الحرية ليست سوى المسار الكائن بين « الواقع » le réel و « القيمة » la valeur ، لأنها هى التى تضع فيما بين هذين الحدين ما يمكن تسميته بالممكن le possible ، والممكن هو الذى يضع الواقع موضع السؤال لكى يلزمه فى النهاية بأن يتطابق أو يتحد مع القيمة . وعلى ذلك فإن على الحرية أولا أن تحيل الوجود إلى إمكان ، لكى تعود فتحيل الإمكان إلى وجود ، وهذه الإحالة المزدوجة تتطلب دائما وساطة القيمة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الحرية تضطرنا إلى أن نلغى الوجود لحساب الممكن ، لكى نعود فنلغى الممكن لحساب الوجود . والحرية بهذا المعنى هى القوة التى تخلق الممكنات ، قبل أن تكون هى القوة التى تختار فيما بين تلك الممكنات ذلك الممكن الذى تريده . وهى لا تستطيع أن تجعل من أى ممكن موضوعا لتأملها ، إلا لأن فى استطاعتها أيضا أن تجعل منه موضوعا لفعلها باعتباره شيئا قابلا للتحقق[1] . وصفوة القول أن الصلة وثيقة بين الحرية والزمان ، لأن الحرية إمكانية لانهائية تتطلب الزمان حتى تحقق ذاتها .

ولكننا حينما نتحدث عن مشكلة « الحرية والزمان » فإنما نرمى بصفة

---

(١) L, Lavelle: «Traité des Valeurs» vol I., pp. 420

خاصة إلى معرفة الصلة بين الحرية والماضى . وهنا نجد أن معظم المذاهب الوجودية تميل إلى القول بأن الإنسان ليس أسير ماضيه إلى الحد الذى تتصوره : لأنه كما أن فى وسع المرء أن يحيي بالذكرى ماضيه ، فيستعيد وجوده ويحياه من جديد ، فان فى وسعه أيضا أن يتنكر له وينصرف عنه ، فلا يعود ذلك الماضى جزءاً حياً من وجوده بل يصبح مجرد قطعة ميتة قد انفصلت عن تاريخ حياته ، كأنما هو مجرد عدم محض أو سلب خالص . حقاً إن المرء لايستطيع أن يمحو ذلك الماضى ، من حيث هو سلسلة من الوقائع التى حدثت فعلافى زمان قد انقضى ، ولكن فى وسعه دائما أن يغير من موقفه بازاء ذلك الماضى . لقد كنت مثلا تلميذاً خائبا ، أو شابا عربيداً مستهتراً ، أو شخصا فاشلا فاسد الخلق ، ولكن فى استطاعتى اليوم أن أتقبل ذلك الماضى أو أن أثور عليه ، كما أن فى استطاعتى أن أحيله إلى وجودى أو أن اقتطعه من تاريخى الحى .

حقا إن الماضى حاضر بوجه ما من الوجوه من حيث أن حاضرى إنما يتقرر ابتداء منه ، ولكن لاشك أن الماضى لايحدد أفعالنا المستقبلة كما تحدد الظواهر السابقة مايلحقها من ظواهر . ولئن كان سارتر يتفق مع هيجل فى ان الكون هو ما كان « wesen ist was gewesen ist » بمعنى أن ماهية الإنسان تنحصر فى ماضيه ، إلا انه يقرر أيضا أن وجود الذات لا يمكن ان يظل محصورا فى ماضيها ، لأن ذلك الماضى قد انفصل عنها بوجه ما من الوجوه ، فهو « لاوجود » تركه تلك الذات بقدمها حتى تتجه نحو المستقبل [1] . ويمضى سارتر إلى أبعد من ذلك فيقول إن طبيعة ذلك الماضى نفسه تتوقف على المستقبل ، لأن ما هو كائن بالفعل لا يمكن أن يتحدد معناه إلا إذا تخطيناه نحو ما سوف يكون . فالحرية (من حيث هى اختيار يقتضى دائما ضربا من

---

(١) Jean-Paul Sartre «L'Etre et le Néant» p. 577.

التغير) لا تتحدد إلا بالغاية التي تقصد إليها ، أعني بالمستقبل الذي سوف نكونه . وإذن فان الماضي ضروري للاختيار الذي سيتم في المستقبل ، لأن هذا الماضي نفسه هو ما ينبغي تغييره . والواقع أن تصوري للماضي متأثر بالغاية التي أقصد إليها ، بمعنى أن فكرتي عنه مرتبطة كل الارتباط بمشروعي الحاضر . حقا إنني لا أستطيع بمحض أهوائي ورغباتي أن أغير مما حدث ، ولكن ما أريد أن أكونه هو الذي يخلع معناه على الماضي الذي كنته . وأنا وحدي الذي أستطيع أن أفصل في كل لحظة من لحظات حياتي في «قيمة» ذلك الماضي ، لأنني بحركتي المستمرة نحو المستقبل ، أخلع على ذلك الماضي المعنى الذي اختاره[1] . فالمستقبل وحده هو الذي يعرفنا ما إذا كان ذلك الماضي حياً أو ميتا . وقوة الماضي الوحيدة إنما تأتيه من المستقبل ، لأن غاياتي هي التي تعين موقفي من الماضي . وإذا كان المثل يقول : « إن أحداً لا يمكن أن يعد سعيدا طالما كان على قيد الحياة » ، فذلك لأن حريتنا هي وحدها التي تفصل في ماضينا ، مانحة إياه المعنى الذي تريده ، وفقا لخططها القادمة ومشروعاتها المقبلة وغاياتها البعيدة . وإذن فان في وسعنا أن نقول : « إذا أردت أن يكون لك هذا الماضي المعين ، فاعمل بهذا الشكل أو ذاك » . ذلك لأن الماضي لا يندمج في وجود الذات إلا على قدر ما يعمل اختيارها المستقبل على تحديد قيمة أفعالها السابقة ، وتقبل تأثيرات الماضي جملة في مسوغات أفعالها المستقبلة . وتبعاً لذلك فإن في وسع المرء أن يتنكر لماضيه ، فينظر إليه على أنه جزء قد انفصل عن وجوده ، أو يشفق على نفسه من هول ما قد كان ، أو يرفض في الوقت نفسه أن ينفذ إلى ذلك الماضي أو أن يدعه ينفذ إليه ، ولكن يجب أن نلاحظ أن الماضي في هذه الحالة لا يكف عن الوجود ، وإنما يظل موجودا باعتباره تلك الذات التي لم تعد تُعبِّر عن صميم وجودي ، أو

---

(١) Jean-Paul Sartre: «L'Etre et le Néant», pp. 577-685.

تلك « الأنا » التي لم يعد وجودي سوى معارضة مستمرة لها . وقد يحدث (على العكس من ذلك) أن يتنكر المرء للزمان ، وأن يعمل على الاتحاد بماضيه ، مختاراً ذلك الماضي وجوداً حاضراً له ، وعندئذ نرى وجوده ينحصر في الوفاء للماضي والإخلاص له ، وتصبح حياته مجرد انسحاب إلى الماضي وتراجع نحو ماقد كان . ومهما يكن من شيء ، فان من المؤكد (كما لاحظ جبريل مارسل) أن الماضي الذي أتنكر له وأثور عليه ، لا يمكن بحال أن يكون مساوياً لذلك الماضي الذي أتحد به وأندمج فيه[1] .

ويذهب « لافل » إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن كل فعل من أفعال حريتنا يعبر إلى حد ما عن « إعادة نظر » في حياتنا بأكملها . وهكذا نرى أحياناً أن الشيء الوحيد الذي يبدو لنا ذا قيمة ، إنما هو ما نتخذه من تصميمات جديدة . وهنا يظهر لنا بوضوح معنى « الانقلاب » أو « التحول » conversion ، من حيث هو أعظم مظهر من مظاهر الحرية الإنسانية ، لأنه يعبر عن فعل تلك الذات التي كانت تشعر بأنها مستعبدة ، ثم استطاعت أن تتحرر . وربما كان كل تصميم نتخذه منطوياً على مثل هذا الشعور ، لأن كل تصميم يحمل معنى التغير ، فهو يعبر عن انفصال الذات عن نظام كانت ترزح تحته وتئن تحت إساره . والتحول أو الانقلاب هو في الحقيقة عود إلى الذات ، ولكنه (على حد تعبير لافل) عود فيه تجد الذات نفسها بازاء ذلك « الموجود » الحاضر باستمرار ، أعني ذلك الموجود الأسمى الذي لا يكف عن أن يمدها بالقوة والنور[2] .

بيد أن البعض قد يعترض على هذه النظرية الوجودية إلى الماضي ، بدعوى

---

(١) Gabriel Marcel : «Du Refus à l'Invocation» p. 75

(٢) Louis Lavelle «Les Puissances du Moi» p. 161.

أن الماضى لايموت أبداً أو أنه على حد قول مونتينى لايقبل أن يمضى[1] ، ولكن سارتر يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه ليس ثمة ماض « فى ذاته » ، بل إنما يقوم الماضى بالمعنى الذى أخلعه عليه . ويضرب سارتر لذلك مثلا فيقول إن تراث سنة ١٨٨٩ ليس هو الذى يرين على تاريخ الأمة الفرنسية ، بل مايرين عليها بالفعل هو طريقتها فى تصور ذلك التراث وحمله بشكل معين . حقا إن البعض قد يتوهم أن ماضيه « عقبة » فى سبيل تقدمه . ولكن مثل هذا الوهم ينطوى على خطأ بالغ لأنه ليس ثمة « عقبة » فى ذاتها . فما يبدو الماضى « عائقا » إلا لتلك النفس التى تختار ذلك بمطلق حريتها ، خالعة على ذلك الماضى معنى العائق أو « العقبة » . وحينما يعمد الإنسان إلى مطابقة ماضيه تمام المطابقة ، فانه عندئذ يحاول أن يحيل نفسه إلى موجود « قابع فى ذاته » (en-soi) . ولكن مثل هذه المحاولة لابد أن تبوء بالفشل ، لأن الوجود الإنسانى حركة مستمرة لاينقطع فيها الانسحاب من الماضى ، والاتجاه نحو المستقبل ، وهذا هو معنى تلك « المفارقة » التى يجعل منها سارتر صميم الوجود الإنسانى.

(٣) — ولكن ماذا يعنى سارتر حينما يقول إن الإنسان حر أو إن الحرية هى صميم الوجود الإنسانى نفسه ؟ الواقع أن للحرية معنى واسعا عند سارتر بحيث أنها لتستوعب كل مظهر من مظاهر نشاطنا الحيوى . فالاختيار عند زعيم الوجودية الفرنسية مرادف للوجود أو للحياة بصفة عامة (choisir c'est vivre) . والوسيلة الوحيدة التى يمكننى بها أن أحقق ذلك الاختيار إنما تنحصر فى أن أتخذ لنفسى هذا الموقف المعين بدلا من ذاك . فإذا ماعرفنا أن ليس للشعور عند سارتر أى مضمون ، أمكننا أن نفهم كيف

---

(١) « الحرية والماضى » بقلم الدكتور نجيب بلدى ، فى « مجلة علم النفس » مجلد ٤ عدد ٣ فبراير ١٩٤٩ ص ٤٠٥ .

أن وجوده الحقيقي لن ينحصر إلا في تلك الحركة المستمرة نحو شيء آخر . ففي هذه الحركة وحدها ، بل في ذلك الموقف بعينه يتحدد الشعور الإنساني ليجعل من نفسه هذا الشيء أو ذاك ، ويتخذ له ماهية خاصة . حقا إن ذاتنا تتوقف على العالم الذي نعيش فيه والذي بدونه لن نكون شيئا ، ولكن الصورة التي يبدو لنا عليها ذلك العالم تتوقف أولا وأخيرا علينا نحن . فنحن الذين نخلع على العالم ماله من معنى ، لأن العالم في حد ذاته لا ينطوي على أي معنى . وهذا هو ما يعنيه الوجوديون حينما يقولون إننا نحن الذين نخلق العالم ، وبخلقنا للعالم نخلق ذواتنا . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الشعور الإنساني لا يختار ذاته إلا باختياره للعالم على نحو ما سيبدو له ، فهو يخلق ذاته بخلقه لعالمه الخاص[1] :

وحينما يقول سارتر إن الإنسان حر فانه يعني بذلك أن الإنسان قد قُذِفَ به إلى هذا العالم ، دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه . فالإنسان قد تُرك لنفسه ، ووجوده قد أودع بين يديه ، وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة وإذن فان الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار مستمر للذات ، في كل لحظة من لحظات وجودنا . وليس ثمة رجاء في أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة التي قد فرضت عليه فرضا ، لأن الإنسان ليس حرا في أن يتخلى عن حريته . وعلى ذلك فان قولي « أنا موجود » مرادف تماما لقولي « أنا حر » لأن الحرية هي الشعور بالوجود نفسه . حقا إن الإنسان قد يخدع نفسه فيوهم ذاته بأنه أسير للضرورة ، وعندئذ نراه يعمد إلى التخلي عن أسلوبه الإنساني في الحياة ، لكي يحيا حياة الأشياء ، ولكن الإنسان نفسه في هذه الحالة هو الذي يتخذ لنفسه هذا المسلك ، فحريته مسئولة عن ذلك الأسلوب الخاص الذي

---

(١) cf.P.Foulquié: «L'Existentialisme»,P.U.F., 1949,pp 50-51.

تخيرته لذاتها والذى ارتضت لنفسها أن تعيش وفقـا له : وحتى حينما يعمد الإنسان إلى الـكف عن كل اختيار ، فإنه يحقق لنفسه ضربا من الاختيار ، لأن عدم الاختيار هو فى حد ذاته نوع من الاختيار . وليس فى وسـع أحد أن ينهض بممارسة حريتى عوضا عنى ، بل أنا مسئول عن نفسى ، ولا سبيل إلى التماس أية أعذار للتخلى عن حريتى ، لأن تلك الحرية هى وحدها التى تعبر عن وجودى باعتبارى كائنا غريبا قد عزل فى عالم لاسبيل له إلى أن يتحد به تماما أو أن يندمج فيه اندماجا كليا .

ولـكن لماذا يتوهم الناس فى كثير من الأحيان أنهم مجبرون أو أن حريتهم ليست سوى وهم من الأوهام ؟ هنا يقول سارتر : إن الحرية كثيرا ماتؤرق أصحابها ، فنراهم يهرعون إلى فـكرة « الجبرية » علهم يجدون فيها قوقعة آمنة يلتجئون إليهـا حتى ينجوا من هول ذلك القلق «angoisse» الذى لا يكاد ينفصل عن الشعور بالحرية . ولـكن ماذا يعنى سارتر بالقلق هنا ؟ لقد أخذ سارتر هذه الفـكرة عن كيركجارد الذى كان يعنى بالقلق دوار الحرية ، باعتبار أن القلق وثيق الصلة بالإمكان والزمان والعدم ، بل باعتبار أن القلق لا يكاد ينفصل عن إغراء الخطيئة[1] . ولـكن سارتر قد خلص هذه الفـكرة من كل طابع دينى فجعل من القلق شعوراً عاما مبعثه ضرورة الاختيار نفسها : ذلك لأن على الإنسان أن يختار ، دون أن يكون لديه أى مبدأ للاختيار ، بل دون أن يكون لديه أى معيار يستطيع بمقتضاه أن يتحقق مما إذا كان قد أحسن أو أساء الاختيار . فليس القلق هنا عبارة عن خوف من خطر معين ، وإنما هو تعبير عن ذلك الشعور الحاد الذى يغمر الإنسان حينما يتحقق من أنه قد قذف به إلى هذا العالم بدون إرادته ، وأنه قد حكم عليه بأن يختار دون أن يكون

---

(١) cf.J. Wahl: «Etudes Kierkegaardinnes» Vrin, 1949. 2e éd., pp. 219-230.

فى وسعه أن يتنبأ بنتائج أفعاله ، بل دون أن يستطيع تبريرها . فالقلق شعور أليم ، وإن كان فى الوقت نفسه شعوراً لايخلو من نبل ، وهو الأصل فى شعورنا بما لدينا من حرية شاملة ومسئولية مطلقة أمام ذواتنا وأمام الآخرين . وإن سارتر ليربط فكرة المسئولية بفكره القلق فيقول : إن حريتنا هى مصدر ذلك القلق النفسى الذى يستولى علينا عند الفعل ، فنحن نصنع مثال الإنسان حينما نصنع ذواتنا ، لأننا بفعلنا نخلق المثل و نبدع القيم ، لا لأنفسنا فقط ، بل للجميع أيضاً . حقا إن الإنسان فى نظر سارتر يحيا فى عزلة شاقة ، لأنه لايجد فى نفسه ولا فى العالم الخارجى ، أية قوة يمكن أن يستند إليها فى فعله أو أية دعامة قوية يمكن أن يرتكن إليها ، ولكن هـــذا لا يمنعنا من أن نقرر أن الإنسان لا يُلزِم نفسه فقط حينما يعمل ، وإنما هو يشرع للإنسانية بأسرها ، ويشعر فى الوقت نفسه بأن مسئوليته كلية شاملة . ولهذا يقول سارتر : إن الإنسانية تحدق بعينها إلى كل مايعمله الإنسان ، لكى تتخذ منه نظاما تسير بمقتضاه وتعمل على هديه . فعلى كل إنسان أن يسائل نفسه : هل أنا بحق ذلك الموجود الذى يجدر بالإنسانية أن تعمل على هدى أفعاله ؟ وأما إذا حاول المرء أن يتناسى تلك الحقيقة ، فقد أراد أن يكفى نفسه مئونة الشعور بالقلق أو التوتر النفسى . ولكن هذا القلق ضرورة من ضرورات الفعل ، فهو لايقود إلى السكون والدعة ، بل هو ضرب من الضيق النفسى الذى تعانيه كل النفوس التى استشعرت المسئولية . ويضرب سارتر لذلك مثلا فيقول إن القائد الحربى الذى يأخذ على عاتقه القيام بحملة يدفع فيها بعدد معين من الجنود إلى الهلاك ، يشعر بلا شك أنه هو المسئول عن تلك الحركة ، لأنه قد اختار بنفسه القيام بها ، وصمم بمفرده على تحقيقها . حقا إن ثمة أوامر عليا عليه أن يطيعها ، ولكن تلك الأوامر فى معظم الأحوال هى من السعة بحيث يلزم تأويلها ، وهـذا التأويل كثيرا مايقع على عاتقه هو ، بحيث أن مسئولية هلاك عشرة رجال أو عشرين رجلا لابد أن تقع فى النهاية على عاتقه هو . وهكذا نرى أنه عندما يتخذ مثل هذا القائد تصميا خطيرا قد يترتب عليه إزهاق عدة أرواح ، فانه

لابد أن يشعر بقلق نفسى . و من رمن القادة لم يعرف فى حياته الحربية مثل هذا القلق ؟ ولـكن هذا القلق لم يكن يوما من الأيام حائلا بينهم وبين الفعل بل ربما كان هو نفسه شرطا من شروط فعلهم : لأن القادة الذين يدرسون مجموعة من الممكنات (أو الاحتمالات) ، حينما يختارون واحدا من بينهـا ، فانهم يعلمون تمام العلم أنه ليس لذلك الاحتمال من قيمة سوى تلك التى يخلعها عليه اختيارهم . وعلى كل حال ، فان القلق الذى تصفه الوجودية لاينفصل عن الشعور بالمسئولية المباشرة التى تقع على عاتقنا نحو الآخرين ، فالقلق ليس حائلا دون الفعل ، وإنما هو جزء لايتجزأ من الفعل نفسه [1] .

بيد أن الملاحظ أنه حينما يثور فى أنفسنا ذلك الشعور بالقلق ، فاننا قد نعمل على إخماده بأن نحاول تصور أنفسنا «من الخارج» ، وكأننا بصدد الغير ، أو كأننا بازاء شيء من الأشياء . وهكذا نعمد إلى دراسة ذواتنا ، لـكى نوهم أنفسنا بأننا أسيرو الوراثة أو البيئة أو العادات السابقة ، وكأن هذه كلها أمور قد فُرضت على إرادتنا فرضاً دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نثور عليها أو نتنـكر لها . وتبعاً لذلك فاننا نحاول أن نقضى على شعورنا بالحرية ، حتى ننعم بطمأنينة سلبية هى طمأنينة الشيء الثابت القار فى ذاته (l'en—soi) . ولـكن هل فى استطاعتنا حقاً أن نقضى على مثـل هذا الشعور بالقلق النفسى ؟ هذا مايجيب عليه سارتر بالنفى ، لأن وجودنا نفسه هوعين ذلك القلق [2] . فليس من السهولة بمكان أن نقضى على شعورنا بالحرية ،

---

(١) ean-Paul Sartre: «L'Existetotialisme est un Humanisme»، fNagel, 1946, pp. 31-33,

(٢) «Noue sommes angoissé» ــ هكذا يقول سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » ص ٨١ ، فالقلق عند سـارتر هو الأصل فى شعورنا ، مادامت الحرية مرادفة للوجود .

لأن الوجود الإنسانى لايمكن أن يصبح مجرد وجود موضوعى (وجود أشياء قارة فى ذاتها) ، فيه يتم تطابق تام بيننا وبين ذواتنا ، بحيث لا يعود ثمة موضع لأية مفارقة أو « تعال » transcendance فى وجودنا . حقاً إن ثمة ضرباً من « خداع النفس » فيه يحاول المرء أن يقضى على شعوره بالقلق ، لكى يحيل وجوده إلى كينونة ثابتة ، ولكن مثل هذه المحاولة تنطوى دائماً على ضرب من الاستحالة أو التناقض لأن « الموجود لذاته » le pour—soi لا يمكن أن يستحيل تماماً إلى « موجود فى ذاته » en—soi .

إن الشعور بالحرية كثيراً مايرين على الإنسان فيحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس حراً ، ومن ثم نراه يتمنى لو استطاع أن يصبح مجرد خليقة مجانسة لتلك الطبيعة التى يدركها من حوله . وهذا هو الأصل فى تلك المذاهب الفلسفية التى تحاول أن تدرج الوجود الإنسانى فى نطاق الوجود العام (وجود الأشياء) كأن الإنسان مجرد موضوع لايفهم وجوده إلا على ضوء ماهيته . وإذا كان لدى الإنسان حنين مستمر إلى الوجود الموضوعى — وجود الأشياء — فذلك لأنه يرى أن تلك الأشياء كائنة بالفعل ، بينما هو لا يملك سوى حياة متقلبة تتأرجح باستمرار بين الوجود والعدم . فالأشياء هى ماهى فى حين أن الإنسان لا يمكن قط أن يكون ماهو ، لأنه لا يكف مطلقا عن أن يختار لنفسه مايريد أن يكون . وإذن فان الإنسان لا يمكن أن يتحقق تماما ، اللهم إلا فى لحظة الموت ، ولكنه عندئذ لن يكون شيئا على وجه التحديد . ولهذا فان فى وسعنا أن نقول إن نوع الوجود الذى يتمتع به الإنسان ليس هو الوجود بمعنى الكينونة Etre بل هو الوجود بمعنى الصيرورة « devenir » ، ولكنها صيرورة هو منها بمثابة الخالق . وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة فى الوجود أو تصدع فى حائط الوجود العام ، لأنه هو الذى يسبب انعدام التجانس فى نسيج الكون . فلو تصورنا الوجود فى جملته كثمرة ، لكان الإنسان بمثابة الدودة التى تنخر جوف تلك الثمرة . ولكن لا يجب أن ننسى أن الإنسان

دودة لاتملك إلا أن تكون دودة ، بل لاتستطيع فى واقع الأمر سوى أن تتقبل وجودها كدودة [١] .

فالإنسان هو الموجود الذى بفعله ينفذ العدم إلى الوجود ، وهو ليس حراً إلا لأن وجوده وجود ناقص يتخلله العدم من كل جانب [٢] فليست الحرية سوى ذلك « العدم» الذى يفصل الإنسان دائما عن ماهيته . وهذا مايعبرعنة سارتر بقوله إن ما سماه ديكارت (ومن قبله الرواقيون) بالحرية ليس سوى تلك الإمكانية التى بمقتضاها يملك الموجود الإنسانى أن يفرز عدما يعزله عن باقى الموجودات [٣] . وإذن فإن مايفزعنا — فى نظر سارتر — ليس هو صمت المكان اللانهائى ، بل هو خواء تلك الحرية التى تشيع فى أنفسنا حصارا مفزعا أو دواراً نفسياً عنيفاً ، كأننا نحن بصدد هوة سحيقة أو صحراء شاسعة أو ليل أليل لابارقة من أمل فيه . وما يخيفنا فى الحرية إنما هوذلك الشعور بالقلق ، ولذا فإننا نحاول التهرب من حريتنا ، ونعمد إلى العمل وفقاً لماهيتنا ، كأن لدينا — كالأشياء سواء بسواء — ماهية سابقة على وجودنا . وهكذا نحسد تلك اللامسئولية التى تتمتع بها الأشياء ، فننزع إلى ذلك الوجود الثابت الأزلى ، وجود الأشياء الغارقة فى سكون الطمأنينة واليقين ، ونعمل على توكيد دعائم تلك الحالة السلبية بإطاعة قوانين صارمة (محددة تحديدا سابقا) أو بالاستناد إلى أحكام أناس آخرين نتخذ منهم لنا قادة ومعلمين ، أو بابتداع التزامات موهومة نحو الطبيعة أو نحو الله نحاول أن نعمل بمقتضاها ... الخ . وهذه

---

(١) cf. R. Campbell : «L'Existentialisme en France depuis la Libération» ,article dans «L'Activité Philosophique en France et aux Etats Unis», P.U.F. 1950 vol. 11. p. 152.

(٢) Jean—Paul Sartre : «L'Etret et le Néant, p. 516

(٣) Ibid. p.61.

كلها — فى نظر سارتر — ليست سوى أساليب متنوعة لخداع النفس ، فهى فى صميمها مجرد محاولة يقصد بها القضاء على الحرية . وعلى العكس من ذلك نلاحظ أن الإنسان الحرحقاً إنما هو ذلك الذى يجد فى نفسه (وفى نفسه فقط) دوافع تصميماته ومسوغات أفعاله ، ولذا فإنه يظل قائما بمفرده ، عاملا دائما على خلق قيمه وإبداع معاييره . وهذا مايعنيه سارتر حينما يقول : « إن حريتى هى الدعامة الوحيدة للقيم ، فليس ثمة شىء يمكن أن يلزمنى بأن أتخذ هذه القيمة أو تلك ... »[١] ، ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن الحرية هى التى تخلق القيم والمعايير لذاتها بمقتضى اختيار حر مطلق ، وبدون أدنى باعث عقلى ، فتضع بذلك أسس سائر المعايير والأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواعث العقلية أدنى معنى ، كما أنه قبل هذا الاختيار ، لا يمكن أن يكون للقيم أى معنى فى ذاتها . وهكذا يربط سارتر بين فكرة الحرية وفكرة المحال أو اللامعقول l'absurde فيقرر أن ظاهرة الحرية لاتقبل أى تفسير . والواقع أن الاختيار الذى يتحدث عنه سارتر اختيار مطلق غير مشروط ، فهو اختيار يتم بدون أساس أو دعامة يستند إليها ، بل هو اختيار يملى على نفسه بواعثه . وتبعاً لذلك فإنه بالضرورة اختيار لا معقول . ولكن هذا الاختيار لا معقول ، لا لأنه يخلو من كل مبرر عقلى ، بل بمعنى أنه هو الذى يخلق سائر الأسس وكافة المبررات ، فهو الأصل فى ظهور القيم والمعايير ، وفكرة المحال نفسها تصبح ذات معنى بمقتضاه هو[٢] .

---

(١) Ibid, p. 76.

(٢) Ibid, pp. 558-559.

لنقد هذه الفكرة ، ارجع إلى بحثنا التالى :

Zakaria Ibrahim Boctor : «Sketch of a Philosophy of Joy» : in «The Review of Religion», November 1954, Volume XIX., (Columbia University Press), pp. 5-12.

٤٠ — يتبين لنا مما تقدم أن نظرية سارتر فى الحرية لا تخلو من نزعه لا عقلية ؛ ولكن زعيم الوجودية الفرنسية يأبى إلا أن يعد نفسه تلميذا لديكارت الذى هو فى نظره خير من استطاع فهم معنى الحرية . وإن سارتر ليذكرنا بعبارة ديكارت المشهورة ، وهى تلك التى يقول فيها : « إن حريتنا تعرف بغير دليل ، لأنها لا تقوم إلا على تلك التجربة التى توجد لدينا عنها » . ولكن بينما يقول ديكارت إن العقل الإنسانى ذو ماهية إلهية ، وإن الرياضيات ليست حقيقية إلا لأن الله قد أرادها كذلك ، بمعنى أن المعيار الأوحد للحقيقة هو الإرادة الإلهية نفسها ، نرى سارتر يقرر أن الانسان نفسه هو الذى يفصل فى الحقيقة وأن الحرية الانسانية هى معيار الحق والخير والجمال — فما ينسبه ديكارت إلى الله حينما يجعل منه خالق الحقائق الأزلية ومبدع الخير وواضع القيم هو فى الحقيقة من أخص خصائص الانسان . فديكارت محق حينما يوحد بين الحرية والخلق (أو الابداع) ، ولكنه يخطىء إذ ينسب تلك الحرية إلى الله لا إلى الانسان . ذلك لأن تلك الحرية التى يخلعها ديكارت على الله ليست فى الحقيقة سوى تلك الحرية التى يدركها الانسان فى نفسه ويختبرها فى ذاته . ففكره عنها وليد تجربته الخاصة وديكارت نفسه حينما يصف تلك الحرية إنما يستند إلى ما لديه من وجدان أولى عن حريته هو . ولكن سارتر لا يلوم ديكارت لأنه نسب إلى الله ما هو فى الحقيقة من مميزات الانسان ؛ وإنما هو يسجل لديكارت أنه كان أول من استطاع أن يتعمق معنى الحرية فى عصر كان للسلطة الدينية فيه شأن كبير ، فسبق بذلك هيدجر فى جعله من الحرية الأساس الأوحد للوجود . وعلى كل حال ، فإن سارتر يقرر فى صراحة ووضوح أن أسس المبادىء العقلية إنما ينبغى البحث عنها فى مجال الحرية الإنسانية ، لا الحرية الإلهية [1] . ومعنى هذا أنه ليس ثمة نظام سابق من الحقائق والقيم

---

(١) Jean-Paul Sartre : « Situations I. », (Introduction à la Lecture de Descartes), p. 334.

ينبغى على الحرية الانسانية أن تعمل على مطابقته أو الخضوع له ، كأنما هى بصدد حقائق أزلية أو مبادىء ضرورية لا بد لها من أن تعمل بمقتضاها ، بل نحن الذين نخلق القيم ، وكل منا يضع بمحض حريته أسس الحق والخير والجمال . وإذا كان القلق كثيراً ما يأخذ بمجامع نفوسنا ، فذلك لأننا نشعر بفداحة تلك المسئولية التى تقع على عاتقنا ، حينما ندرك أننا نخلق لذواتنا (وللآخرين أيضاً) معايير القيم الإنسانية[١] .

والواقع أن الحرية الإنسانية تنحصر أولا وبالذات فى اختيارنا لغاياتنا ، لأن اختيار هذه الغايات هو الذى يصبغ بطابعه كل وجودنا . ولكن لا يجب أن نتوهم أن غاياتنا محددة منذ وصولنا إلى هذا العالم ، بل نحن لا نكف عن اختيار غاياتنا طالما كنا على قيد الحياة . وكثيراً ما يكون الاختيار الواحد مناسبة للعدول عن اختيار سابق أو لتكوين اختيار جديد . ولكن اختيار غاياتنا حر حرية مطلقة ، ما دام هذا الاختيار يتم (كما سبق القول) على غير ما أساس ومن دون أى سند . فليس هناك أسباب تبرر الحرية ، بل الحرية هى التى تبرر كل سبب[٢] . وتبعاً لذلك فإن حريتنا مطلقة ، لأنه ليس ثمة شىء يحدها (اللهم إلا أن تحد هى من نفسها) . حقا إن الإنسان قد ينظر إلى دوافع أعماله ومبررات أفعاله باعتبارها ملزمة ، كأنما هى علل تستتبعها نتائج صارمة ، ولكن مثل هذه النظرة إلى البواعث تجعل منها « معطيات » ثابتة كأنما هى قوى خارجية لا تقبل تغييراً ولا تبديلا ، فى حين أن الفعل هو الذى يعين غاياته ودوافعه . فالفعل هو التعبير الوحيد عن تلك الحرية الإنسانية التى تندفع نحو تحقيق إمكانياتها فى حركة واحدة تضم الباعث والدافع والغاية معاً . وأما ما نسميه بالروية أو التدبر الإرادى ، فهو فى نظر سارتر مجرد

---

(١) cf. Jean -Paul Sartre : dans «Action», 27 décembre 1944.
(& «L'Existentialisme est un Humanisme», p. 26.)

(٢) "L'Etre et le Néant", p. 567.

خداع للنفس ، لأنه كيف يتسنى للإنسان أن يحكم على البواعث والدوافع حكما صحيحا ، فى حين أنه هو الذى يخلع عليها ما لها من قيمة ، قبل كل تدبر عقلى ، بفعل ذلك الاختيار الأصلى الذى بمقتضاه يخلق ذاته ويحدد وجوده ؟ فليس للبواعث أو الدوافع من قيمة إلا ما يخلعه عليها مقصدى الأول (أو مشروعى الأصلى) ، لأنى أنا الذى أخلق غايتى فأخلق بذلك بواعثى ودوافعى . وهكذا نرى أننا حينما نتدبر ونتروى ؛ فإننا نكون فى الحقيقة فريسة لذلك الوهم الإنسانى الذى ينسينا أحيانا أن اختيارنا قد تم منذ البداية ، بمقتضى اختيارنا الأصلى لذواتنا . ومعنى هـــذا أنه حينما تتدخل الإرادة ، فإن التصميم (décision) يكون قد اتخذ من قبل ، بحيث أن قيمة الإرادة لا تعدو مجرد الكشف عنه أو إظهاره بشكل واضح .

حقا إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الإرادة على أنهـا المظهر الوحيد الذى تتجلى فيه حريتنا ، ولكن الحرية فى الواقع ليست مجرد صفة مميزة للأفعال الإرادية وحدها ، بل إن فى استطاعتنا أن نقول عن عواطفنا وأهوائنا وانفعالاتنا إنها « حرة » من حيث أنها تعبر عن بعض حالات ذاتية بمقتضاها نحاول أن نبلغ غايات معينة سبق تحديدها وفقا لحريتنا الوجودية الأصلية . فحريتنا مرادفة لوجودنا ، وهى الأصل فى تلك الغايات التى نسعى لبلوغها ، سواء أكان ذلك عن طريق الإرادة أم عن طريق أى جهد عاطفى أو أى هوى انفعالى . وبهذا المعنى يقول سارتر إن الحرية ليست شيئا آخر سوى « وجود » إرادتنا وأهوائنا[1] . فليس ثمة ظاهرة نفسية تميز دون غيرها تلك الحرية ، بل إن كل ضروب وجودى تعبر عن حريتى بشكل واحد . وهكذا يقول سارتر : « إن خوفى حر ، لأنه يعبر عن حريتى ، ووجودى يتمثل بأكمله فى هذا الخوف من حيث أنى اخترت لنفسى أن أكون متخوفا فى هذا الظرف أو ذاك » فلا يجب إذن أن نحذو حذو ديكارت حينما جعل من الإرادة ظاهرة ممتازة

(١) Jean-Paul Sartre : "L'Etre et le Néant", p. 520.

أو فريدة فى نوعها بالنسبة إلى الحرية ، بل ينبغى أن نقرر أن كل الظواهر النفسية يمكن أن توصف بأنها «حرة»: ويذهب ميرلوبونتى Merleau-Ponty إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه من الواجب ألا نبحث عن الحرية فى الفعل الإرادى ، لأن الفعل الإرادى هو فى الحقيقة فعل قاصر un acte manqué . فنحن لا نلتجىء إلى الفعل الإرادى إلا لكى نعارض تصميمنا الحقيقى ، كأنما نحن نقصد من وراء ذلك إلى أن نثبت لأنفسنا ضعفنا وقصورنا[1] ولكن وجودى الحقيقى إنما ينحصر فى ذلك الأسلوب الخاص أو تلك الصورة الأصلية التى اخترتها لنفسى ، وهذه تستوعب كل حالاتى النفسية بما فيها إرادتى وأفكارى وأهوائى وعواطفى . فأنا مسئول عن كل تلك الحالات لأننى اخترتها لنفسى باختيارى لنفسى . وهكذا نرى أن سارتر يعمم معنى الحرية إلى الحد الذى يجعل منها ظاهرة عامة مصاحبة لكل حياتنا السيكولوجية . فالحرية الوجودية تخرج عن نطاق الأفعال الإرادية التى تصدر عن بواعث عقلية معينة ، حتى أنها لتقترب فى النهاية من ضرورة باطنة تجعل علة أفعالنا كامنة فينا ، بدليل أن سارتر نفسه يقول إننا نعمل على نحو ما نوجد ، بمعنى أن فعلنا ينبثق من وجودنا ويساهم فى خلقنا .[2] ومعنى هذا بعبارة أخرى أن اختيارنا الأصلى لأسلوبنا فى الحياة هو الذى يحدد تصميماتنا ويعين أفعالنا فى كل لحظة من لحظات حياتنا ، وهذا الاختيار لا يكاد ينفصل عن شعورنا بذواتنا . فالإنسان حر من حيث هو شعور ، وليس ثمة شىء خارجى يمكن أن يعين اتجاه ذلك الشعور .[3]

---

(١) M. Merleau-Ponty : «Phénoménologie de la Perception», p. 498.

(٢) Jean—Paul. Sartre : « L'Etre et le Néant » p. 529.

(٣) Ibid., p. 530 .

من هذا نرى أن الحرية التى يتحدث عنها سارتر لاتعنى مطلقاً أن يحصل المرء على كل ما يريد ، بل هى تعنى فقط أن الإنسان يختار بذاته ، وأنه هو الأصل فى وجوده . فالحرية تعنى استقلال الاختيار وقيامه بذاته ، ولهذا فإنها تتمثل فى الحياة النفسية بأكملها ، فتظهر فى الرغبات والأهواء ، كما تظهر فى الإرادة والأفعال الإرادية . ولما كان التصرف الحر ليس عبارة عن فعل معقول صادر عن بواعث ومسوغات ، فإن الحرية التى ينادى بها سارتر لابد أن تكون هى التى تفرض تلك البواعث بدون سبب (ومن غير علم أحيانا) . وهكذا يصبح الفعل الحر أبعد ما يكون عن الفعل الصادر عن روية وتعقل ، إذ بتعاليه على سائر البواعث والأسباب العقلية يصبح فعلا « لامعقولا » . وعندئذ قد يحق لنا أن نقول إن الحرية السارترية وثيقة الصلة بنشاطنا الغرزى (لا العقلى) ، فهى مجرد تعبير عن تلقائية الـكائن الحى . ولعل نظرية زعيم الوجودية الفرنسية فى الحرية أن تـكون فى النهاية مجرد تعبير لادينى عن فـكرة « الخطيئة » على نحو ما نجدها عند كيركجارد .

ومن جهة أخرى فانه إذا كان اختيار الإنسان حرا بصورة مطلقة لايقيدها شيء فلماذا يوجد القلق ؟ إن سارتر ليذهب إلى أنه ليس ثمة معايير حسنة أو سيئة فى ذاتها ، مادام الإنسان هو الذى يخلق القيم ويبدع المعايير ، فلماذا نخشى الاختيار السيء ؟ وماذا عسى أن تـكون مسوغات القلق فى هذه الحالة ؟ بل لماذا نفترض أن اختيارى سوف يهم الآخرين ، مادام على كل منا أن يختار لنفسه قيمه الخاصة ، وأخلاقه الخاصة ، وحقيقته الخاصة ؟ بل حتى لو نظرنا إلى الإنسان الواحد ، فسنرى أنه لامحيص من القول بأن اختياره الحاضر لاقيمة له إلا فى اللحظة الحاضرة ، مادام فى وسعه من بعد أن يعدل منه ، بدليل أن سارتر نفسه يقرر فى صراحة ووضوح أننا ملزمون بأن نختار ذواتنا باستمرار [1] .

---

(١) Ibid., p. 560.

٤١ — ولكن إذا كانت الحرية عند سارتر مرادفة للاختيار ، فهل يكون فى وسع الإنسان أن يختار ألا يكون حرا ؟ هذا مايجيب عليه سارتر بالنفى لأنه «يرى أنه قد قضى على الإنسان بأن يكون حراً . » لقد حكم علىّ دائما أن أوجد فيما وراء ماهيتى ، بل فيما وراء دوافع فعلى وبواعثه : فأنا موجود قد قُضىَ عليه بالحرية . ومعنى هذا أنه ليس فى الإمكان أن نجد للحرية حدوداً أخرى غير وجودها ذاته ، أو بعبارة أخرى : نحن لسنا أحراراً فى أن نتخلى عن حريتنا[1] » . ولكن أليس فى القول بأنه قد قضى علينا بالحرية ما يشعر بأن الحرية شر لابد منه ؟ الواقع أن كل قضاء يفرض على الإنسان فرضاً لابد أن يكون منطوياً على ضرب من العقاب بمقتضاه يفقد الإنسان شيئاً (كالشرف أو المال أو السمعة ... الخ) . فالقول بأن الحرية حكم قد صدر على الإنسان يجعل من الحرية نقمة أكيدة أو شراً لامفر منه ، ولا شك أن مثل هذه النظرة تتفق مع مذهب سارتر فى الحرية ، لأن الحرية عنده (مثلها كمثل الشعور نفسه) مظهر من مظاهر نقص الوجود الإنسانى[2] . فالحرية التى ينسبها سارتر إلى الإنسان ليست مظهراً من مظاهر خصب الوجود الانسانى أو امتلائه ، بل هى تعبر عما فى ذلك الوجود المتناهى من نقص وضعف وخواء . ولعل هذا هو السبب فى أن سارتر يربط ربطاً وثيقاً بين الحرية والعدم ، باعتبار أن الحرية هى ذلك « اللاوجود » الذى يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته . وهكذا تصبح الحرية مجرد قَدَرٍ يرين على الإنسان ، أو مجرد عبودية يرزح المرء تحت إسارها بدلا من أن تكون كسباً حقيقياً ومظهراً

---

(١) Jean—Paul Sartre. «L'Etre et le Néant», p. 515.

(٢) cf. Gabriel Marcel : «L'Existence et la Liberté Humaine chez Jean—Paul Sartre»; article dans ; «Les Grands Appels de l' Homme Contemporain», Temps Présent, 1946 ; p. 155,

قوياً من مظاهر عظمة الوجود الإنسانى[1] . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه إذا لم يكن فى استطاعة المرء أن يتخلص من حريته ، فذلك لأن مصيره يقضى بذلك ، كأن الانسان مجرد عبد لحريتـه . ولـكن كيف يمكن أن تـكون الحرية نفسها وليدة ضرورة لامحيص عنها ولاسبيل إلى الخلاص من أسرها ؟. ألسنا هنا بإزاء إشكال محرج قد لايكون من السهل أن نجد له حلا ؟ .

هنا يقول بعض النقاد إن نظرية سارتر فى الحرية المطلقة ، إذا صيغت على شكل قضية منطقية ، لابد أن تفضى إلى تناقض . فنحن هنا بازاء تناقض شبيه بما تنطوى عليه قضية الـكذاب الذى يقرر أنه كاذب . والواقع أن فى استطاعتنا أن نتسـاءل : هل يكون أعلى ضرب من ضروب الحرية هو ذلك الذى فيه يكون المرء حرا فى كل شىء ، اللهم إلا فى أن يتخلى عن حريته ، أم هو ذلك الذى فيه يكون المرء حرا فى كل شىء حتى فى أن يتخلى عن حريته ؟ الظاهر (على الرغم مما ذهب إليه سارتر) أن ليس ثمة سبب منطقى يبرر اختيار واحد من هذين الفرضين دون الآخر فان كلا منهما لا يتعارض مع تعريف سارتر للحرية بأنها ليست محدودة بشىء (اللهم إلا بذاتها فقط) ، ولـكننا سنرى فى كلتا الحالتين أن هذه الحرية المطلقة لاتلبث أن تفرز هى نفسها ذلك السم القتال الذى سرعان مايقضى عليها . وهكذا نجد أن هذه الحرية الخالصة التى تحد نفسها بنفسها سرعان ما تجد نفسها فى أعماق الهاوية كما لو أن علة غريبة هى التى تسببت فى الحد منها والقضاء عليها . ولنبدأ بالفرض الذى ذهب إليه سارتر فنقول إننا هنا بازاء حد فعال مستمر ، مادام سارتر نفسه يعترف بأن ثمة اختيارا قد حيل بينى وبينه إلى الأبد . وأما فى حالة الفرض الثانى ، فقد نتوهم أننا بازاء حد عارض فقط ، لأنه وإن كان فى استطاعتى أن أتنازل عن حريتى ، إلا أننى لا أتنازل عنهـا فعلا ، بل أنا أختار فى كل لحظة أن

---

(١) G. Marcel : «Homo Viator», Aubier, 1944., pp, 243-244.

أكون حرا ، على الرغم من أننى أسير باستمرار على حافة تلك الهاوية السحيقة التى أستطيع أن انزلق إليها لو تخليت عن حريتى · ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التى قد قضى عليها دائما بألا تمارس ذاتها ؟ الحق أنه إذا كنت حرا فعلا فى أن أتنازل عن حريتى ، فلا بد أن تكون ثمة حالة واحدة على الأقل يمكننى فيها أن أمارس تلك الحرية فعلا . وإذن فان الحرية محدودة فى كلتا الحالتين (اعنى فى الفرضين الأول والثانى معاً) ، لأنه بمجرد ماتنحدر الحرية إلى هاوية الضرورة ، فلن تكون لها رجعة · وبينما يقول الفرض الأول بأن ثمة اختيارا واحدا قد حيل بينى وبينه (وهو أن أختار التخلى عن حريتى) نجد فى الفرض الثانى أنه لو أمكن هذا الاختيار ، فستصبح كل « الاختيارات » ممنوعة أو مستحيلة [1] · ومهما يكن من شىء ، فان القول بأن الانسان حر بالطبيعة إنما يعنى أن الوجود الانسانى مندرج تحت مملكة الماهيات ، مادام الانسان حرا بالضرورة · وإذا لم يكن فى استطاعة المرء أن يتهرب من حريته ، فلا بد أن يكون مرجع ذلك إلى أن الحرية قضاء ومصير · وهكذا نرى أن الحرية التى ينادى بها سارتر ستكون فى النهاية ضربا من القدر (أو المصير) ، أعنى أنها صورة من صور الضرورة [2] ·

والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى تلك الحرية التى ينادى بها سارتر لوجدنا أنها تنبثق كواقعة محضة ، بحيث أنها لاتكاد تفترق عن مجرد تقريرنا للوجود · فنحن هنا بازاء طبيعة عمياء أو قدرة خالصة أو قوة مجردة ، بحيث أن تلك الحرية نفسها لتثير فى الذهن فكرة الحتمية أو الضرورة · وربما كان من

---

(١) Aimé Patri : Remarques sur une nouvlle doctrine de la liberté : article dans "Deucalion", No. 1, 1946, p. 79

(٢) cf. Lucaks : "Existentialisme, ou Marxisme" Nagel. Paris, p. 106,

حقنا أن نتساءل عما يميز فعلا مثل هذه الحرية عن سورة الحياة المتعسفة أو عن إرادة القوة نفسها — حقا إن سارتر يجعل من الحرية خلقاً للذات بالذات ، ولكنه سرعان ما ينزلق إلى الذاتية المحضة فيجعل من الحرية توكيدا مطلقا للذات ، وكأن مجرد وجود الحرية يستتبع بالضرورة أن تكون تلك الحرية شاملة لا يحدها حد . ولكن الحرية التي لا تعبر عن أية طبيعة سابقة عليها ، ولا تنطوي على أية استجابة لنداء خارجي صادر إليها ، لن تكون حرية على الاطلاق . فحينما يقول سارتر إن الحرية تبدع بواعثها وغاياتها وقيمها والعالم الذي تعيش فيه ، دون أدنى سند خارجي ، أو دون حاجة إلى أي عون من قبل الآخرين ، فلا شك أنه إنما يصف حرية خيالية هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى أي شيء آخر . حقا إن فكرة « الطبيعة » (التي يرفضها سارتر) فكرة غامضة ينبغي أن نعمل على إزالة ما فيها من لبس ، ولكنها فكرة هامة تظهرنا على أن الوجود ليس مجرد انبثاق jaillissement (أو ظهور أولي Ursprung كما يقول الألمان) بل هو أيضـا « شيء معطى » donné له كثافته وسمكه وثقله . فأنا لست فقط ما أخلق من نفسي ، والعالم ليس فقط ما أريده على أن يكون ، بل إني قد أعطيت لنفسي بوجه من الوجوه ، والعالم سابق عليّ بمعنى ما من المعاني . وإذن فان حريتي ليست قوة خارقة أو معجزة لا تخضع لأي قانون ، بل هي قدرة محدودة تؤثر فيها قوى بعضها مصدره ذاتي نفسها ، وبعضها مصدره وجودي الخاص الذي يحد من دائرة نشاطها ، وبعضها مبعثه العالم الخارجي الذي تعيش فيه ، وبعضها مرجعه إلى الضرورات التي ترين عليها والقيم التي تجتذبها أو تدفعها إلى العمل . ومعنى هذا أن للحرية ثقلا كبيرا يجعل من جاذبيتها جاذبية شاملة بكل معنى الكلمة ، ولولا ذلك لاستحالت تلك الحرية إلى ظل من الظلال ، أو فكرة مجردة لاقوام لها ، أو حلم عريض لا أساس له [1] .

---

(1) cf, E. Mounier: "Le Personnalisme", P.U.F, 1950, p.75.

ومن جهة أخرى فإن سارتر (على العكس من كير كجارد الذى يضع الإنسان دائمـا أمام الله) لا يضع الانسان بإزاء أى شىء من الأشياء حتى ولا بإزاء ضميره كما فعل أنصار مذهب الأحرار «libéralisme» . فالإنسان الذى يصوره لنا سارتر ليس مجرد « ذاتية محضة » فحسب ، وإنما هو (على حد تعبير مونييه) ذاتية متبخرة : « subjectivité volatisée »[1] . ولـكن الواقع أننا نصطدم فى تجربتنا اليومية ، بموضوعات نتعلق بها ، ووقائع نتأثر بهـا ، وموجودات تقع تحت تأثيرها ، فليست حريتنا مجرد « خلق من العدم » ، وإنما هى إبداع يشترك فيه معنا الآخرون والعالم نفسه . ومعنى هـذا أننى كثيراً ما أكون من حريتى بمنزلة الشاهد لا الفاعل ، كما أننى كثيراً ما أجد نفسى بإزائها فى موقف المستثمر لا المالك . وعلى ذلك فإن الحرية ليست مجرد قدرة على الخلق والإنتاج فحسب ، وإنما هى أيضاً قدرة على التعديل والتحويل. وآية ذلك أننا لا نـكف مطلقاً عن استعمال حريتنا فى التعديل من تلك الضرورات الخارجية التى يقدمها لنا العالم . فالحرية الحقيقية التى يتمتع بهـا الأشخاص فى هـذا العالم هى حرية إنسانية محدودة تلتقى فى غمرة الحياة بموجودات ترين عليها وشخصيات قد تصطدم بها ، فهى حرية مجاهدة تحيا فى عالم قوامه التصارع والجهاد والتواصل المستمر . حقاً إن سارتر يحاول أن يخرج الحرية من دائرة الفردية الخالصة بأن يجعل من القلق شعوراً بخطورة الاختيار الذى سنحققه أمام أنفسنا وأمام الآخرين معاً ، ولـكنه ينسب إلى الحرية طابعا ذاتيا خطيرا يمتنع معه كل تواصل حقيقى فيما بين الذوات ، مادام العالم سيصبح عبارة عن مجموعة حريات منفصلة متعارضة . ولـكن معنى الحرية لاينبثق فى عقولنا إلا فى اللحظة التى نفهم فيها معنى حرية الآخرين . « فأنا لا أكون حرا بمعنى الـكلمة ، (كما قال بحق باكونين : Bakounine) إلا إذا

(١) cf. E. Mounier "Introduction aux Existentialismes", De Noël, Paris, 1947, p. 126.

كانت كل الموجودات الانسانية المحيطة بى — رجالا ونساء — حرة هى الأخرى ... أجل ، فإننى لا أصبح حرا إلا بحرية الآخرين . »[١] وإذن فان مذهب سارتر فى الحرية يقضى على كل تضافر فيما بين الحريات ، لأنه لا يتصور الحرية إلا فى نطاق الذاتية المحضة ، كما أنه يذهب إلى أنه من المستحيل لأية حرية فى العالم أن تتحد مع غيرها من الحريات ، اللهم إلا أن يكون ذلك باستعباد تلك الحرية أو بالخضوع لها . وهكذا نرى أن الحرية السارترية قد تأصلت فيها جذور الضرورة لدرجة أنها لا يمكن أن تحقق أى تواصل communication مع الآخرين إلا عن طريق تلك الضرورة نفسها . فنحن هنا بإزاء حرية ليس من شأنها على الإطلاق أن تحرر مَنْ تدنو منه ، بل كل ما تستطيع فعله أن تنتزعه من سباته ، وأن تعصف به فى ثنايا دوامتها التى لا تقاوم . ولكننا سنرى فيما بعد أن الحرية الحقيقية (حرية الشخص الإنسانى الذى يعيش مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين) من شأنها دائماً أن تشيع الحرية فيما حولها ، فهى تخلق فى نفوس الآخرين روح الحرية ، وهى الأصل فى تلك الروح الإنسانية التى تسرى بين الأشخاص فى سهولة ويسر[٢] .

٤٢ — أما إذا نظرنا إلى مذهب سارتر فى المسئولية ، فسنرى أنه يخلع على المسئولية معنى واسعاً جداً لدرجة أنه يجعل الإنسان مسئولا عن نفسه وعن الإنسانية بأسرها ، بل عن العالم بأجمعه . حقاً إن سارتر يفهم المسئولية على أنها عبارة عن شعور المرء بأنه الفاعل الذى تسبب فى حدوث شىء ما أو حدث ما ، ولكنه سرعان ما يوسع من معنى تلك المسئولية فيقول إنها عبارة عن شعورى بأننى الفاعل الحقيقى الوحيد لكل ما يقع لى من أحداث — . فليس فى حياتى عوارض أو ظروف خاصة ، وليس ثمة شىء غريب عنى يمكن أن

---

(١) cité par E. Mounier : «Le Personnalisme» p. 76.

(٢) cf. E Mounier : «Le Personnalisme», pp. 76-77

يتسبب فيما أشعر به أو فيما أحياه ، بل كل ما يحدث لى فهو مطبوع بطابعى ، موسوم باسمى ، وأنا وحدى المسئول عنه . فالحرية التى ينادى بهـا سارتر تستتبع بالضرورة أن تـكون مسئولية الإنسان شاملة ، بحيث أن الإنسان ليحمل فوق كتفيه عبء العالم بأسره[١] . « إن مسئوليتنا فى الواقع لهى أعظم بكثير ممـا قد نتوهم لأول وهلة ، فإنها لا تلزمنا نحن فقط ، بل تلزم الإنسانية بأسرها . فلو أننى كنت عاملا مثلا ، ثم آثرت أن أنضم إلى نقابة مسيحية ، بدلا من أن أصبح شيوعياً ، فإننى بانضمامى هذا أعلن على الملأ أن روح التسليم (أى الرضى بقضاء الله والانقياد لتدبيره) هى فى واقع الأمر خير حل لمشكلة الإنسان ، وأن مملـكة الإنسان ليست أرضية . ومعنى هذا أننى باختيارى هذا لا ألزم نفسى فقط ، بل أريد أن يكون الاستسلام رائد الجميع ، ومن ثم فإن مسلـكى يلزم الإنسانية بأسرها . . . وإذن فإنى مسئول أمام نفسى وأمام الآخرين ، وأنا أخلق صورة خاصة للانسان أتخيرها لنفسى ، وإذ أختار نفسى فإننى أختار الانسان[٢] » .

ولـكن على أى أساس تستند تلك المسئولية الإنسانية الشاملة ؟ إن سارتر ليجعل الإنسان مسئولا عن نفسه ، ومسئوليته عن نفسه تقوم أولا وأخيراً على حريته فى اختيار ذاته . ولـكن هذا الاختيار الأصلى الذى يقوم عليه كل نشاطنا الشعورى هو نفسه مجرد فرض ليس له ما يبرره . ذلك لأنه إذا كان هذا الاختيار سابقاً على كل تفـكير أو تأمل عقلى فلن يكون ثمة سبيل لملاحظته أو التحقق من وجوده ، فافتراض وجوده قائم على غـير ما أساس . بيد أن سارتر قد يعترض على هذه الملاحظة بقوله إننا حقاً لا يمكن

---

(١) Jean-Paul Sartre «L'Etre et le Néant» p 639

(٢) Jean-Paul Sartre : «L'Existentialisme est un Humanisme», pp. 26—27.

أن نتحقق من وجود ذلك الاختيار الأصلي ، ولكن لدينا عنه شعوراً غير مباشر ، لأن القلق والمسئولية يعبران عن شعورنا بالاختيار . ومعنى هذا أن سارتر يريد أن يقيم دليل الحرية على الشعور بالمسئولية (كما فعل كثير من الفلاسفة من قبل) ؛ ولكن هذه الحجة لا تجدي نفعاً إلا إذا افترضنا أن الشعور بالمسئولية ينطوي هو نفسه على شعور ضمني بالحرية ، وهذا الافتراض لا نكاد نجد له أثراً في ثنايا مذهب سارتر . والواقع أن المسئولية التي ينادي بها صاحب كتاب «الوجود والعدم» تعدو كل ما استطاع الإنسان أن يختاره بمحض حريته ، فهي كما رأينا تمتد حتى إلى الأحداث الخارجية التي لم تكن له عليها يدان . ولكن هل يعتقد سارتر حقا أنه مسئول عن غزو بولنده واحتلال فرنسا وتدمير ستالينجراد ؟ هذا ما لن يعدم له سارتر جوابا إذ سيكون رده علينا أن موقفه بإزاء تلك الأحداث كان وليد اختياره ، فهو بتحقيقه لبعض الأفعال الحرة في ذلك العالم المضطرم بنار الحرب ، قد تحمل مسئولية كل ما كان يقع من أحداث في ذلك العالم . وهكذا نرى أن مجرد تحسر سارتر على الحالة التي آلت إليها فرنسا عام ١٩٤٠ دليل على حريته ، لأن موقفه بإزاء تلك الحالة شاهد بوجوده وناطق بحريته . وتبعاً لهذا المنطق فإن في استطاعة أي فرنسي أن يقول : « لقد عاصرت فترة الاستسلام الحربي عام ١٩٤٠ فأنا إذن قد اخترتها وارتضيتها . إن طبيعتي لم تكن لتقتضي بالضرورة أن أعرف عار الاحتلال الألماني ، فأنا إذن قد أردت ذلك الاحتلال وما ترتب عليه من عار ، وأنا مسئول عنهما » وهلم جرا ... وهكذا نرى أن المسئولية التي تتصورها الوجودية السارترية تختلف كل الاختلاف عما اصطلح الناس على فهمه بالمسئولية . فليس ثمة مسئولية (في نظر الناس) إلا حينما يكون علينا أن نعطي حساباً عن شيء ما أمام شخص ما ، وهذا الشخص هو الذي يصدر الحكم ويوقع الجزاء ، يستوي في ذلك أن يكون هو الله أو المجتمع أو الذات المثالية نفسها باعتبارها القاضي الذي يحكم على الذات الواقعة أو التجريبية . وأما عند سارتر فليس من أثر لكل هذا ، لأننا بإزاء مذهب

وجودى يطرح كل المسلمات العقلية التى تفسر بمقتضاها مذاهب الماهية شعورنا بالمسئولية . فنحن بإزاء مسئولية لا معقولة تقوم على أساس تجربة باطنية يعبر عنها سارتر بقوله : « إن المرء لا يفعل ما يريد ولكنه مع ذلك مسئول عما هو : ذلكم هو الواقع »(١) . ومعنى هذا أننا هنا بصدد واقعة محضة لا تقبل تفسيراً ولا تأويلا ، بحيث أن المسئولية السارترية لا بد أن تبدو فى نهاية الأمر (مثلها كمثل أى شىء آخر) مجرد واقعة لا معقولة absurde(٢) .

ومن جهة أخرى فإنه من العسير أن نفهم كيف تقع علينا « المسئولية الشاملة لوجودنا » (على حد تعبير سارتر) إذا كانت إرادتنا تتبع بالضرورة ما نحن عليه بالفعل . بعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مذهب سارتر فى الحرية لا يبين لنا بوضوح على أى أساس تستند تلك المسئولية الشاملة التى بمقتضاها ينبغى أن نقدم حسابا عن سائر أفعالنا ، بل عن وجودنا نفسه ، بحيث نكون مسئولين فى النهاية عن « ما هيتنا » الأخيرة . والواقع أن سارتر حينما يتحدث عن « مشروعنا » projet الأصلى ، أعنى عن ذلك الأسلوب الأولى من أساليب الحياة الذى تنبثق منه سائر أفعالنا ، فإنه يتحدث عن « صورة » لا يمكن أن أكون مسئولا عنها ، لأنها أقرب ما تكون إلى مركب غامض لا شعورى أجد نفسى بإزائه ، كما يجد المرء نفسه « موجوداً » فى هذا العالم بدون إرادته . حقا إن سارتر يزعم أن هذا المركب الغامض نفسه هو وليد اختيارى ، ولكن كيف السبيل إلى فهم ذلك الاختيار الأصلى الذى يبدأ من لا شىء ، فى حين أن ثمة « معطيات » لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ؟

---

(١) J. P. Sartre : Présentation, dans "Temps Modernes", 1 er Oct. 1945.

(٢) cf. P. Foulquié : "Existentialisme", 1949, pp. 67–69.

وفضلا عن ذلك ، فكيف يكون الإنسان مسئولا عن وجوده ، إن لم تكن « ذاتيته » خاضعة لسيطرته ؟ إن سارتر نفسه ليسلم بأن المرء لا يفعل ما يريد ، ولكنه مع ذلك لا يتردد فى تقرير مسئوليته ، فماذا عسى أن يكون معنى تلك المسئولية التى بمقتضاها يقدم المرء حسابا عما هو ، لا عما يفعل ؟ بل ماذا عسى أن تكون تلك الأفعال ، إذا كانت مجرد أفعال عابرة عارضة ، تنبعث فى شبه تلقائية حرة من اختيارنا الأصلى ، دون أن تكون وليدة أى تدبر عقلى أو أية روية إرادية ؟ ألسنا هنا بإزاء مسئولية غامضة تتولد عن حرية مظلمة لا تكاد تعرف نور العقل ؟ الواقع أن المسئولية لا تقوم إلا حيث يكون للمرء « رب أفعاله » ، وأما عند سارتر فإننا بإزاء تلقائية عمياء لا تسمح لنا بأن نقرر أن الإنسان السارترى مسئول فعلا عن أعماله . ولهذا فإن فكرة سارتر عن « المسئولية » لا تكاد تنطوى على أى مفهوم عقلى واضح[1] .

٤٣ — كل هذه الملاحظات (وبعضها ينطوى على أوجه نقد خطيرة) اقتادت فيلسوفا وجوديا آخر قد لا يقل أهمية عن سارتر نفسه ، ألا وهو الفيلسوف الفرنسى المعاصر ميرلوبونتى ، إلى أن يعدل من مذهب سارتر فى الحرية ، حتى يتلافى أوجه النقص التى تنطوى عليها نظرية سارتر فى الحرية المطلقة . والفكرة الأساسية التى يقوم عليها مذهب ميرلوبونتى هى أن الحرية التى تظل حرة بالضرورة لا تفترق بحال عن الجبرية نفسها . فبينما يقول سارتر إن الإنسان إما أن يكون حرا حرية مطلقة وإما أن يكون شيئا فى ذاته كل أفعاله مجبورة محددة ، نرى ميرلوبونتى يقرر أنه ليس ثمة حرية إلا إذا كان هناك شيء تنبثق منه وتظهر ابتداء منه . فالقول بأن الإنسان حر حرية مطلقة

(١) cf· Luc J· Lefèvre : „L'Existentialiste est-il un philosophe ?„ Alsatia, Paris, 1946, pp. 29-31.

ينطوى على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدأ لا معقولا ليس له أدنى معنى . ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فسيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام أو « التعاقد» engagement فى هذه الحالة . ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون فى حاجة مطلقاً إلى أن تتحقق، مادامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلة ستحل عليها وهى حرة كما كانت فى الماضى تماماً . فالحرية المطلقة لا تشعر بإلزام الحاضر وإلحاح المستقبل ، لأنها قوة خالصة لا تشعر بوطأة الظروف ولا تحس بضرورة الفعل . بيد أن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » (أو التعاقد) لأن التصميم الذى نحققه فى الحاضر لا بد أن يندرج فى المستقبل ، محققاً فى الوقت نفسه شيئاً يظل محفوظاً ، فإذا ما جاءت اللحظة القادمة استفادت مما سبقها من لحظات ، لأن هذه تجتذب تلك ، دون أن تكون ملزمة لها إلزاماً ... إن سارتر ليجعل من الحرية حرية عمل أو فعل ، ولكنه ينسى أن ما تحققه تلك الحرية فى اللحظة الواحدة ينبغى ألا تأتى حرية جديدة فتقضى عليه فى اللحظة التالية . ومعنى هذا أنه لا ينبغى أن تكون كل لحظة (على حدة) عالماً مغلقاً فى ذاته ، بل ينبغى أن تكون اللحظة الواحدة « مقيدة » لغيرها من اللحظات ، بحيث يتولد عن التصميم المتخذ أو الفعل المشروع فيه شىء محصل (un acquis) يكون بمثابة اتجاه نتخذه ونعمل على مواصلة جهودنا على هديه . وهذا ما يعبر عنه ميرلوبونتى بقوله إنه من الواجب أن يكون للذهن انحناء « pente » يسمح للحرية بأن تتابع سلسلة أفعالها وفقاً للعهد الذى أخذته على نفسها[1] .

وأما فيما يتعلق بفكرة سارتر عن « الاختيار » فإن ميرلوبونتى يميل إلى القول بأن كل اختيار لا بد أن يستند إلى التزام سابق engagement

---

(١) M. Merleau-Ponty: „Phénoménologie de la Perception,' Gallimard, Paris, 1945 p. 500

préalable ، لأن القول باختيار أصلى أو أولى ينطوى على تناقض . والواقع أن الحرية تقتضى دائماً وجود « مجال » champ ، أعنى أنها تستلزم أن يكون ثمة شيء يفصلها عن غاياتها، بحيث يكون فى وسعها أن تعمل على تحقيق ممكناتها بالتغلب على ما يفصلها عن تلك الممكنات من عقبات . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا توجد إلا فى « مواقف » situations أو ظروف ؛ وهذه المواقف ليست مجرد حدود فحسب ، وإنما هى الشروط التى تعين تلك الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد اتجاهها . حقاً إن حريتنا عبارة عن اختيارنا لخلقنا بأسره، ولأسلوبنا العام فى التصرف بإزاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائماً شيئاً محصلا سابقاً عليه ، تعمل الحرية على التعديل منه والتصرف فيه . فالحرية الواقعية الفعالة إنما هى تلك التى تنحصر فى تحقيق ضرب من « التبادل » échange بيننا وبين العالم ، ما دامت حريتنا لا تقوم إلا إذا كان ثمة « مجال » . ولئن كان ميرلوبونتى يسلم مع سارتر بأن معنى أى شيء وقيمة أى شيء لا يقومان إلا بى ولى ، إلا أنه يأبى أن يخلع على تلك العبارة معنى كنتياً يترتب عليه ألا يجد الشعور فى الأشياء إلا ما سبق له أن وضع فيها من معان . فالنظرية التى يأخذ بها ميرلوبونتى فى هذا الصدد تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية المثالية ، لأن الذهن يخضع دائماً لحركة مركزية وحركة طاردة ، مما يجعل «المعنى» وليد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الذهن نحو العالم واتجاه العالم نحو الذهن . حقا إننا إذا قلنا إن هذه الصخرة لا يمكن عبورها ، فإن هذه الصفة التى نخلعها على تلك الصخرة تعبر عن مشروع إنسانى بمقتضاه نقرر استحالة عبورها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حريتنا هى التى تكشف عن وجود العقبات ، بحيث أن هذه العقبات لا يمكن أن تعد حدوداً بقدر ما هى من خلق تلك الحرية نفسها . ولكن حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصد إنسانى (أى عن تلك المحاولة الفعلية التى بمقتضاها تتحقق من إمكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المعينة) فإن حياتنا نفسها (بل مجرد وجودنا فى هذا العالم) تنطوى على أبعاد وجودية تحدد موقف العالم بإزائنا . فالإنسان ليس

فى حاجة إلى أن يحاول فعلا تسلق جبل من الجبال حتى يتحقق من أنه شامخ ، وهو ليس فى حاجة إلى أن يصطدم فعلا بجدار ما من الجدران حتى يتحقق من أنه صلب ، وإنما تنطوى بنيته الوجودية structure existentille نفسها (أعنى جسمه من حيث هو واقعة غفل) على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أى مشروع صريح أو أى مقصد محدد ؛ وهذه الروابط هى التى تحدد موقفه من « العالم الطبيعى » ومعنى وجوده الجسمى المترتب على ذلك الموقف . ولئن كان ميرلوبونتى لا يسلم بوجود « عوائق فى ذاتها » إلا أنه يأبى أن يتصور الذات التى تجعل من العوائق عوائق ، ذاتا « لا عالمية » « acosmique » (أعنى ذاتاً مستقلة لا تمت بأدنى صلة إلى العالم الذى تحيا فيه) . وهنا يظهر تأثر ميرلوبونتى بنظرية الجشطالت ، لأنه يقول بوجود « صور خاصة » تنتظم بشكل معين أمام سائر الذوات الانسانية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعا لذلك فإنه يسلم بوجود « نظام كونى » سابق على سائر المقاصد الفردية والتقويمات الذاتية ، وهذا النظام هو الذى يحدد لكل موضوع مكانه الخاص فى نطاق الوجود الانسانى العام . وهكذا ينتهى ميرلوبونتى إلى القول بأن الحرية الانسانية تحدد نفسها بإزاء طائفة من « المعانى » التى يقدمها لنا العالم نفسه ، كأن ثمة « أحكاما ضمنية » قد تلبست ببعض موضوعات التجربة بشكل أولى سابق على الوجود الإنسانى نفسه(١) .

وإذن فإن معنى الأشياء ليس مجرد معنى مركب مختلق ، وإنما هو (على العكس من ذلك) معنى يقدم نفسه لنا ويحاول أن يفرض نفسه علينا . ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لما كان لدينا أدنى شعور بالتكليف مع

---

(١) cf. A. De Waelhens : „ Une Philosophie de l' Ambiguïté : L' Existenitalisme de Maurice Merleau-Ponty.,,' Louvain, 1951, pp· 317-319.

الأشياء والاندماج فى « صميم » الكون ، بل لكان موقفنا من الأشياء قاصراً على تصور الكون وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بإزاء العالم . ولكننا نشعر فعلا بأننا على ارتباط وثيق مع العالم ، ونحس بأننا مندمجون مع ما فى هذا العالم من أشياء . فذاتنا إذن ذات طابع كونى سابق على كل شعور شخصى ، وهذا الطابع يتمثل بوضوح فى حقيقتنا الجسمية التى تتجه نحو الأشياء فتهبها صورة الأشياء وتستخرج منها ما للأشياء من معنى . وليس فى استطاعتنا أن نخلع على الأشياء أى معنى خاص اللهم إلا إبتداء من ذلك المعنى الأصلى المتضمن فيها ، لأن هذا المعنى الأولى وحده هو الذى يسمح لنا بأن نضفى على الأشياء بمقاصدنا الحرة ومشروعاتنا الشخصية معنى جديدا يكون مبعثه اختيارنا الذاتى .

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لا بد أن يقوم على أساس معطيات سابقة أو مواقف معطاة . وقد يتوهم البعض أن فكرة المواقف (أو الظروف) تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هناك تفاعلا مستمرا وتداخلا متصلا بين الذات التى تتصرف وبين المواقف — أو الظروف — التى تجد نفسها بإزائها ، بحيث أنه قد يستحيل أحيانا أن نحدد نصيب الظروف ونصيب الحرية فى كل فعل من الأفعال . فإذا نظرنا إلى مشكلة الحرية فى صلتها بالماضى ، على ضوء هذه الفكرة ، وجدنا أنه قد يكون فى وسع المرء أن يتهرب من ماضيه فى أية لحظة من اللحظات ، ولكن ليس فى وسعه أن يتهرب من ذلك الماضى تماماً فى كل لحظة من اللحظات . ذلك لأن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماض له ثقله الذى يرين به علينا ، بحيث يدفع بنا فى اتجاه معين ، محاولا أن يحملنا على أن نعترف بقيمته . وحتى حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك الماضى ، فإن هذا الانتصار لا بد أن يجىء ثمرة لمجاهدة وصراع . وعلى كل حال فإن مشكلة الحرية إنما تتمثل فى هذه الحقيقة الهامة التى لا سبيل إلى إنكارها ، ألا وهى

أننا لسنا حالمين ذوى قدرة مطلقة ، ولـكننا أيضا لسنا مجرد عجلات صغيرة فى جهاز آلى كبير[1] .

حقا إن حريتى قد تستطيع أن تحول مجرى حياتى عن اتجاهه التلقائى ، ولـكن مثل هذا التغيير لا بد أن يتم على صورة سلسلة من الانحناءات الصغيرة ، لا على صورة تحوُّل مفاجىء أو خلق مطلق . فليست الحرية الإنسانية حرية مطلقة ، بل هى دائما أبدا « حرية مجاهدة » : « liberté militante » ونحن نعلم أن الإنسان يوجد دائما فى « موقف » اجتماعى معين ، ولـكن حتى لو استطاع الانسان بفكره وإرادته أن يعارض ذلك الموقف أوأن يقاوم من حدّة تياره ، فإن حريته لن تستطيم أن تنقله بطريقة سحرية إلى تلك الشخصية الخيالية التى يريدها . وهكذا فإن الرجل البورجوازى الذى ينضم إلى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا عاملا ، لأنه لن يستطيع فى يوم وليلة أن يتخلى عن موقفه السابق ، أو أن يقضى فى نفسه نهائيا على أرجاع الطبقة التى كان ينتسب إليها . حقا إنى أنا الذى أخلع على حياتى معناها ومستقبلها ، ولـكن هذا لا يعنى بحال أن هـذا المعنى وذلك المستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع أنهما ينبثقان من حاضرى وماضىّ وبصفة خاصة من طريقتى فى الجمع بين هـذا الحاضر وذلك الماضى فى وحدة حية . وقد أستطيع أن أجعل من نفسى رجل ثورة ، على الرغم من تاريخى الماضى ، بل دون أن يدفعنى باعث يبرر فى حياتى مثل هذا التحول ، ولـكن فعلى الحر فى هذه الحالة لن يعبر إلا عن أسلوبى فى الحياة وطريقتى فى التصرف بإزاء

---

(1) M. Merleau-Ponty : „Phénoménologie de la Perception,,' p. 219. (cf. A. De Waelhens : Une Philosophie de l' Ambiguïté,,' p. 321.)

العالم الطبيعي والاجتماعي : لأن ثورتي ستجيء على نمط ذلك الموقف العقلي الذي يعبر عنه وجودي نفسه كرجل مفكر .

ويمضي ميرلو بونتي إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن القول بحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا ككائنات تحيا في التاريخ . ذلك لأنه لو كانت حريتنا مطلقة ، ولو كنا شعوراً محضاً خالصاً ، لما كان للتاريخ أي اتجاه أو أي معنى بالقياس إلينا ، إذ سيكون من الممكن عندئذ في أية لحظة أن يخرج أي شيء من أي شيء آخر . وتبعاً لذلك فإنه لن يكون من المستحيل أن ينقلب الطاغية إلى داعية من دعاة الحرية ، بدلا من أن يستمر في طغيانه واستبداده . هذا إلى أن التاريخ نفسه لن يمضي في أي اتجاه ، ولن يكون في الوسع التمييز بين السياسي الحقيقي والرجل الأفاق . ولكن الواقع أن للتاريخ معنى جزئياً واتجاهاً ضمنياً هو عبارة عن تلك الخطة الواقعية التي يتخذها المستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعي المشترك ، فيما قبل كل تصميم فردي[1] . حقا إن ميرلوبونتي يسلم بأننا نحن الذين نخلع على التاريخ معناه ، ولكنه يضيف أن التاريخ نفسه هو الذي يعرض علينا ذلك المعنى ، أو هو الذي يقترحه .

وصفوة القول أن الحرية التي ينادي بها ميرلوبونتي لا تحقق اختيارها ابتداء من لا شيء ، بل هي تندمج في موقف أصلي تتقبله وتتداخل معه ، فهي لا تمارس نشاطها إلا ابتداء من ذلك الموقف . وإذن فإن الحرية لا تظل دائمـا بمفردها ، بل هي تستند إلى العالم وتنبثق منه . ومعنى هذا أن الحرية لا تعرف الانفصال المطلق (كما زعم سارتر) بل هي تتحدد باندماجها في الأشياء . فالحرية هي تلاق ، وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ،

---

(١) Ibid., p. 513.

أو هى بالأحرى حوار متصل واتصال مستمر مع الأشياء ومع الآخرين . نعم إن العالم مكون من ذى قبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث يمتنع كل فعل . ولئن كنا نحن من جهتنا محدودين بنشأتنا وأصل وجودنا ، إلا أن أمامنا أفقا مفتوحا تتمثل فيه لا نهائية الإمكانيات . وهكذا نرى أنه ليس ثمة جبرية مطلقة وليس ثمة اختيار مطلق ، لأن الإنسان لا يمكن أن يكون شيئا ، كما أنه لا يمكن أيضا أن يكون شعوراً محضا [١] .

---

(١) Ibid., p. 517.

الفصل التاسع

بين الحرية والتحرر

٤٤ — رأينا فى الفصل السابق أن الحرية ليست حالة أو واقعة ، وإنما هى فعل أو عملية opération قد تكون كلمة « تحرر » libération أصدق تعبير عنها . والواقع أن الحرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالروح ، وهى لهذا لا يمكن أن تكون مجرد حالة فالحرية لا تظهر إلا عند ما تريد ذاتها ، وإرادتها الذاتها إنما تعنى إرادتها لقيمتها . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تكون حقيقية إلا حينما تعمل على اكتساب ذاتها والدفاع عن نفسها وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل لسن Le Senne حينما يقول إن الحرية لا تنفصل عن إرادة الحرية [1] . بل ربما كان فى وسعنا أن نستخلص من مذهب فيلسوف مثالى كفيشته Fichte هذه الفكرة نفسها ، خصوصاً حينما يقول هذا الفيلسوف إن الحرية ليست من المعطيات الضرورية ، بل هى إنتاج تلقائى . فليست الحرية عند فيشته واقعة ، بل هى فعل ، بدليل أننا لا نجدها فى ذواتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل نحن إنما نشعر بحريتنا فى اللحظة التى نحقق فيها تلك الحرية وإذن فإن الحرية ليست شيئاً مكتملا قد تم إعداده من ذى قبل ، أعنى أنها ليست مجرد موضوع خارجى محقق من ذى قبل ، بحيث يصح أن نقول إن الحرية موجودة ، وإنما هى فاعلية تخلق ذاتها ، وتحقق نفسها ؛ ولهذا فإن فيشته يقول عنها إنها شىء ينبغى أن يكون . ومن هنا فإن الحرية التى ينادى بها فيشته لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية ، أو عن فكرة

---

(١) cf. R. Le Senne : «Traité de Morale Générale», P. U. F., 1949, 3e éd., p. 27.

الذات الحقيقية . فنحن هنا بإزاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية لا تظهر لنفسها إلا عن طريق العقبات التى تخلقها لنفسها ، أو « اللا أنا » le non-moi التى تضعها أمام ذاتها . وهكذا يوحد فيشته بين الحرية والواجب لكى يجعل من الحرية فى خاتمة المطاف المبدأ المطلق الأوحد . وهذا هو السبب فى أن فلسفته المثالية قد اصطلح على تسميتها بفلسفة الحرية .

بيد أننا لسنا فى حاجة إلى أن نسلم بمثل هذا المذهب المثالى ، حتى نجعل من الحرية حقيقة روحية ترتبط فى كيانها ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الشخصية وقدرتنا على خلق ذواتنا . ولا نرانا فى حاجة أيضاً إلى أن نذكر القارىء بما سبق لنا ذكره (فى أكثر من موضع) من أن هذه الذات نفسها ليست واقعة ، وإنما هى كسب نسعى إليه وهدف نعمل على بلوغه . والواقع أن الحرية عملية لا تكاد تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، فلا وجود للحرية إلا حينما توجد تلك السورة الروحية التى بمقتضاها يعمل الوجود الإنسانى على خلق ذاته وتحقيق قيمته الخاصة . ولعل هذا هو ما عناه جبريل مارسل حينما قال إن الوجود ، والقيمة la valeur والحرية ، أمور مرتبطة لا يمكن إنقاذها إلا معاً[1] . فليست الحرية إذن مجرد انبثاق للتلقائية ، وإنما هى تعبير حى عن خلق الشخصية ، وتحقيق القيم الذاتية . فأنا لا أكون حرا حينما أكتفى بممارسة تلقائيتى ، بل إننى أصبح حراً بمعنى الكلمة حينما أعمل على توجيه تلك التلقائية فى اتجـــاه « التحرر » الحقيقى . وهنا يتمثل الطابع الإنسانى لهذه الحرية الشخصية ، فإننا هنا بإزاء حرية محدودة مشروطة ، وهذه الحرية مقيدة بموقفنا الواقعى وظروفنا الوجودية . وهكذا ينبغى أن نطرح تلك الحرية المطلقة التى نادى بها سارتر ، لكى نقول مع أصحاب المذهب الشخصى بأن

---

(١) G. Marcel : «Aperçus sur la liberté», dans «La Nef», Juin 1949, p. 73.

الحرية تنحصر فى تقبل شروط وجودنا ، حتى نستند إليها فى فعلنا . فليس كل شىء ممكنا ، أو ليس فى الإمكان تحقيق أى شىء فى أى وقت ، كما يزعم أنصار الحرية المطلقة ، وإنما يجب أن نعترف بأن للحرية حدوداً ؛ وهذه الحدود نفسها هى بمثابة القوى التى تستند إليها الحرية فى نشاطها التحررى — وقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحرية لا تتطور ولا تنمو (مثلها فى ذلك كمثل الجسم نفسه) إلا بالعائق ، والاختيار ، والتضحية حقاً إن الإنسان كثيراً ما يؤثر التخلى عن حريته ، حتى يتمتع بالأمن والطمأنينة ، ولكن الحرية فى صميمها جهاد دائب وصراع مستمر من أجل التحرر . فالحرية الإنسانية حرية مجاهدة militante (كما سبق لنا القول) لأنها فاعلية مستمرة ، ونشاط دائب ، وجهد لا ينقطع[1] .

والواقع أن الحرية لا يمكن أن تُفهَم إلا على ضوء فهمنا للشخصية الإنسانية من حيث هى فعل واختيار . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا الفعل وذلك الاختيار لا يمكن أن يقوما إلا على أساس طائفة من المعطيات السابقة التى تحاول الذات ابتداء منها أن تحقق ذاتها . فللحرية إذن شروط بيولوجية واقتصادية واجتماعية وسياسية يقوم عليها نشاط تلك الذات الإنسانية التى لا تألو جهداً فى سبيل تحرير ذاتها من أسر الطبيعة . ولكن حينما تسعى الذات إلى القضاء على ما فى عملية « تحقيق الذات » من جهد وألم ومشقة ، فإنها قد تسعى إلى الاندماج فى منظمة جمعية تتكفل بصهر شخصيتها فى بوتقة المجتمع . وعندئذ قد تتوهم الذات أنها قد تحررت فعلا من قيود تلك الحياة الشخصية الضيقة ، ولكنها لن تلبث أن تجد نفسها أسيرة نظام اجتماعى لا بد أن تختنق فى نطاقه كل حرية وكل شخصية . والحق أن الحرية حمل ثقيل كثيرا ما ينوء به الإنسان لأن تحقيق الذات عملية أليمة شاقة ، ولهذا فإن المرء

---

(١) cf. E. Mounier : «Le Personnalisme», P.U.F., 1950, p. 77.

قد يؤثر أن يتخلى عن حريته حتى ينعم بحياة هادئة لا يتخللها ألم أو شقاء . ولكننا كثيراً ما ننسى أنه ليس ثمة شخصية إلا حيث توجد الحرية ، لأن تحقيق الشخصية إنما هو العمل على اكتساب تلك الحرية الباطنة التي يتحرر الإنسان معها من كل القيود الخارجية ، ومن سائر الحدود الموضوعية . فالإنسان الذي يحيا تحت سطوة الضرورة ويرزح تحت نير « القسر » لم يعرف بعد معنى الحرية . والعبد الحقيقي إنما هو ذلك الذي لا يشعر بعبوديته ولا يرى إساره — أما الإنسان الحر فهو ذلك الذي يعلم أن الشخصية لا تكتسب إلا بالصراع والمجاهدة ، وأن تحقيق الذات لا يتم إلا في ألم ومشقة — وإن مأساة الحياة الإنسانية لتنحصر أولا وبالذات في تلك « الحرية » التي كثيراً ما يود المرء لو تخلى عنها ، حتى يخلع عن وجوده ذلك الطابع الأليم الذي لا يكاد ينفصل عنه . ولكن تحقيق الشخصية إنما يتم بهذا الصراع الإنساني العنيف الذي فيه ترفض الذات كل نفعية سهلة ، وكل سعي رخيص وراء السعادة ، حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال . وعند ما تصل الذات إلى التحرر فعلا من كل عبودية (يستوي في ذلك أن تكون عبودية الطبيعة ، أو المجتمع ، أو الدولة ، أو الآلية ، أو الطبقات . الخ) فإنها عندئذ قد تستطيع أن تعلو على نفسها ، وأن تصل بالتالي إلى درجة الانتصار الروحي . ومعنى هذا أن تحقيق الذات يستلزم العمل على التحرر ، والتحرر هو السبيل الأوحد للوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة وما الحرية في النهاية سوى تلك « الروح » التي تنبثق في الإنسان حينما يصل إلى « التحرر » من قيود الطبيعة [1] .

٣٥ — بيد أنه قد يكون من الخطأ أن نتوهم (كما فعل بعض أنصار الحرية المطلقة) أن الحرية في جوهرها انفصال عن الطبيعة واستقلال عن الآخرين . حقا إن عملية التحرير (كما لاحظ لسن Le Senne) لا بد

---

(١) cf. N. Berdiaeff : «Cinq Méditaions sur l'Existence» Aubier, 1936, pp. 204-5.

أن تمر بمرحلة الاستقلال الذاتى ، فإن هذه المرحلة الأولية التى فيها تؤكد الذات وجودها بإزاء سائر العوامل الخارجية التى تحد من نشاطها هى بدون شك من الأهمية بمكان ، ولكن من الخطأ أن نجعل من الحرية مجرد مرادف للاستقلال الذاتى[١] . ومع ذلك فإن بعضاً من المفكرين — مثل فوييه Fouillée — قد ربطوا بين الحرية وفكرة «الاستقلال الخلقى» على اعتبار أن الحرية تنحصر فى شعورنا بفعل فكرة الاستقلال الخلقى فى نفوسنا ، وما يستتبع ذلك من عمل على تحقيق تلك الفكرة تدريجيا فى حياتنا الشخصية . فالحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة أو صفة مبذولة أو هبة ممنوحة للشعور الإنسانى ، وإنما هى بالأحرى مثل أعلى ينبغى العمل على بلوغه فى تقدم مطرد . وهذا مايعبر عنه فوييه بقوله : إن الحرية هى أكبر قسط ممكن من الاستقلال للإرادة ، حينما تحدد تلك الإرادة ذاتها ، بمقتضى ذلك الاستقلال ، بغية الوصول إلى غاية لديها عنها فكرة[٢] » . ومعنى هذا أن الحرية هى « العلية المعقولة للذات » ، لأن فكرة الحرية تنطوى على الاعتقاد بأن ماسيحدث فى المستقبل ليس محدداً أو معلولا ضرورة ، دون أدنى تدخل من قبل فاعليتنا الخاصة أو عليتنا الذاتية بما يجىء معها من نشاط غائى . وهذا الاعتقاد أو هذه الفكرة (فى نظر فوييه) هى نفسها المقولة الأولى للفعل الإنسانى ، أعنى أنها الفكرة الموجهة لسائر أفعالنا (وعلى الأخص لأفعالنا الخلقية) وهى تتحقق فعلا كلما اقتربنا تدريجيا من ذلك المثل الأعلى الذى نسعى إليه نتيجة لانعكاس تلك الفكرة على نفسها وتأملها لذاتها .

والحق أننا لو أنعمنا النظر فى حياتنا النفسية لتحققنا من أن لإيماننا

---

(١) cf. René Le Senne : «Obstacle et Valeur», Paris, Aubirer, 1934, p. 208.

(٢) A. Fouillée : «Psychologie des Idées-forces», t. 11. p. 290-1.

بالحرية أهمية كبرى فى زيادة حريتنا الفعلية . وآية ذلك أن فكرة الحرية حينما تتمثل على صورة رغبة قوية فى الاستقلال الخلقى ، فإنها سرعان ما تدخل فى حياتنا النفسية — من حيث أننا كائنات عاقلة — كعامل هام يندمج ضمن الأسباب المفسرة لتصميماتنا الإرادية وأفعالنا الحرة . فلفكرة الحرية فعلها الحقيقى فى كل تدبر عقلى أو كل تصميم خلقى ، لأنها كثيرا ماتتغلب على سائر أفكارنا الأخرى ، فتعمل بذلك على غلبة الإرادة وانتصـــار الحرية . ومعنى هذا أن فكرة الحرية تمارس فى حياتنا الخلقية دور الفعل المحرِّر action libératrice ، فتسمح لنا بأن نعارض شتى البواعث والدوافع بفكرتنا عن « الاستقلال الخلقى » ، مما يساعدنا على أن نحيل الجبرية القاسية إلى علية غائية معقولة ، فنضع فى مقابل القول بالقضاء والقدر ضرباً من الإيمان بالجبرية العلية[1]. وهكذا يحاول فوييه أن يوفق بين مذهب الجبرية ومذهب الحرية الأخلاقية ، أو بين القول بآلية الطبيعة والإيمان بالنزعة الروحية ، بأن يجعل من « فكرة الحرية » أداة أو واسطة لتحقيق مثل هذا التوافق. وهنا يذهب فوييه إلى أن فكرة الحرية تنطوى دائما على « حب الحرية » ، وهذا الحب نفسه لا يكاد ينفصل عن وجودنا ككائنات شاعرة عاقلة ؛ والواقع أن أنصار الجبر وأنصار الحرية سواء بسواء يتملكون « فكرة الحرية » ، وهم يفهمون أن الحرية تعنى أكبر قسط ممكن من الاستقلال للذات الإنسانية العاقلة . ولكننا كثيراً ما ننسى أن العمل على تحقيق هـذا الاستقلال إنما يتولد عن اختيار فكرة الحرية لذاتها فى مجال التجربة . فالحرية ليست حقيقة معطاة أو واقعة مبذولة ؛ بقدر ماهى « فكرة عاملة » أو فكرة ذات قوة مؤثرة « ideé-force » . وعلى ذلك فان الحرية لاتصير حقيقة واقعة إلا إذا آمنا بها وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحرية هى وليدة اعتقادنا بالحرية ،

---

(١) ouillée : «La liberté et le Déterminisme» & Histoire de la Philosophie», p. 529.

بدليل أن الشخص الذى يعتقد فى نفسه أنه حر يختلف فى سلوكه عن الشخص الذى يعتقد فى نفسه أنه مجبر(١).

وعلى كل حال، فانمن المؤكد أن الحرية (فى المرحلة الأولى من مراحلها) لابد أن تتمثل على صورة استقلال ذاتى، لأن بداية الشعور بالحرية إنما تكون فى اللحظة التى تجد فيها الذات نفسها بإزاء عوائق تضطرها إلى الاستيقاظ من سباتها العميق فى غمرة الطبيعة. ومعنى هذا أن سعى الذات للاستقلال عن الآخرين والانفصال عن العالم إنما هو المظهر الأول لشعورها بذاتها وإدراكها لحريتها. ولكن الذات حينما تشعر أنها قد تحررت من كل ضغط خارجى، فانها سرعان ماتنصب نفسها آمرة على كل شىء، إذ يخيل إليها أن حريتها تنحصر فى تقريرها لذاتها وانفصالها عن غيرها. وهكذا لاتعود الذات تدرك من معانى الحرية سوى تحقيق أفعال فردية، أصيلة، ذات طابع شخصى. وهنا سرعان ماتتخذ الحرية صورة سلبية، بل مظهراً عدوانيا، كأن تقريرها لوجودها يستلزم حتما أن تعارض وجود الآخرين، أو كأن الأفعال الإنسانية لاتكون حرة إلا إذا جاءت محددة لموقفنا بإزاء الآخرين أو مؤكدة لكياننا ضد كيان الآخرين. بيد أن هذا المسلك نفسه سرعان مايوقعنا فى الشرك الذى نصبناه لأنفسنا، إذ فى اللحظة التى نتوهم فيها أننا قد أصبحنا نتمتع بحرية مطلقة، تكون عواطف الآخرين هى مبعث أفعالنا ومصدر تصرفاتنا. ومن ثم فاننا لانلبث أن نجد أنفسنا فى موقف عدائى يقتضى منا صراعا عنيفا وجهاداً مستمراً، دون أن يكون ثمة ماندافع عنه أو مانعمل على الذود عنه. والواقع أن الإنسان كثيراً مايسعى إلى التحرر من سائر القيود المنظورة لكى يعود فيجد نفسه أسيراً يرزح تحت نير عبودية أشد هولا

---

(١) cf. Jean Wahl: «Traité de Métaphysique», 1953. p. 537.
& E. Bréhier: «Histoire de la Philosophie», t. II. IV., p. 1090.

وأقسى مرارة ، ألا وهي عبودية الغرائز والشهوات والمطالب الجسدية . بيد أن الإنسان كثيراً مايقع تحت تأثير وهم خادع يصور له أنه حرفعلا ، فلا يلبث أن يستشعر فى نفسه من الكراهية ما يحمله على التمرد على سائرالقيم التى تنظم حياته . وعندئذ تصبح الحرية مجرد إدعاء فردى ينصب فيه الفرد نفسه مبدأ مطلقا يضعه فى مقابل العالم ، إذ يخيل إليه أن وجود العالم نفسه يحد من سيطرته ويناصبه العداء . وهكذا يسعى الفرد للانتقام من الكون بنشاطه الهدام الذى يجد فيه أهمية أكثر من كل مايعمل على هدمه . وما دام المرء لا يريد أن يخضع لقانون العالم ، فليس عليه إذن سوى أن يعمد إلى فرض قانونه الخاص على العالم نفسه ! وهنا يكون النشاط الهدام خير وسيلة لإيهام النفس بالقوة . والهدم فى الحقيقة إنما هو تعبير قوى عن تلك الرغبة الإنسانية فى القضاء على كل ما من شأنه أن يقف عائقا فى سبيل حرية الفرد . وكثيرا ما يدخل فى روع رجل الهدم أنه أروع وأسمى بكثير من رجل البناء ، لأن الهدم أكثر تعبيراً من البناء عن الحزم والبت والسرعة والتنفيذ .

فبينما نلاحظ أن كل ماهو عظيم أو جليل فى حياتنا الانسانية قد كان ثمرة لجهود صغيرة متواصلة وأفعال بطيئة متلاحقة ، نرى أن النشاط الهدام كفيل بأن يقضى على كل هذا فى لمح البصر . والواقع أن الرجل الذى يسعى إلى البناء لابد أن يصطدم بالكثير من العقبات ، فان المادة تقاوم سيطرة الروح ، ولا بد من القضاء على مقاومة الأشياء تمهيداً لإحالتها إلى وسائط لينة تطاوع سورة الروح ، وتتناغم مع الإلهام الباطن الذى ينطوى عليه العمل الفنى . وهذا بعينه مايسعى الرجل الهدام إلى محوه والقضاء عليه ، فان مايوجه إليه ضرباته إنما هو هذا الجهد الروحى الذى بمقتضاه استحالت المادة إلى عمل فنى تشيع فيه الحياة . وهكذا نراه يعمد إلى هدم كل هذا فى لحظة واحدة ، حتى يثبت حريته وقوته فى نشوة جنونية عارمة ! وما دامت الحرية هنا ليست شيئا آخر سوى مملكة الفرد ، فليس بدعا أن نرى الغيرة تستبد بها إلى الحد الذى يجعلها

تتمنى لو امحى كل ماتم بناؤه بدونها ، إذ ليس من نصر أجمل عندها من أن تقضى عليه فتزيل معالمه إلى الأبد .

ويذهب لافل فى هذا الصدد إلى أن ثمة حرية ترى فى كل عمل إيجابى يتعارض معها ضربا من الإهانة أو الازدراء ،ولهذا فانها تنظر إليه نظرة ملؤها التوجس والارتياب ؛ لكى تعمل من بعد على توكيد ذاتها بالانتصار عليه والانتقام منه . وليس من شك فى أن هذه الحرية قديمة قدم العالم نفسه ، فان الحرية الشريرة التى تحقد على كل عمل إبداعى هى فى البدء حرية الشيطان الذى تمرد على خالقه . وإن الشيطان لينتقم من خليقة الله بنفاذه إلى باطن الكون على شكل دودة تنخر فى عظامه . وأما الإنسان الشرير (الذى وصفه جيته فى حديثه عن مفستو فليس) فان حريته تنحصر فى إنكاره المستمر . ولئن كانت الإرادة خيرة بالفطرة ، من حيث أنها تتجه بالطبيعة نحو الوجود ونحو الخير ، إلا أن الكبرياء « l'orgueil » التى تجعلها تخشى الخضوع هى التى تحيد بها عن غايتها وتصرفها عن مقصدها[1] .

والواقع أن الناس كثيرا ما يخلطون بين الحرية والاستقلال ، فى حين أن الاستقلال ليس إلا حرية سلبية . فالموجود الذى يجد فى الاستقلال الذاتى غناء وكفاية ، إنما يستبدل فى معظم الأحوال عبودية بعبودية . وحسبنا أن ننظر إلى ذلك الرجل الذى يتوهم أن من مستلزمات أصالته ألا يشابه الآخرين ، فيسعى إلى معارضتهم بشتى الطرق وكافة الوسائل ، أو إلى ذلك الذى يأخذ على عاتقه أن يطرح القانون العام أو أن يرفض ما اصطلح عليه الناس ، فيحرم بذلك نفسه من السعى وراء أحسن الخيرات وأجلها ، أعنى تلك الخيرات التى يستمد منها الناس عناصر نموهم ، وأصول قوتهم ، ومبادىء سعادتهم ؛ أو إلى ذلك الذى تصل به الفردية إلى الحد الذى لايستطيع معه أن يحترم شيئا أو أن

---

(١) Louis Lavelle : «Les Puissances du Moi», pp. 149-150.

يعجب بشيء ، فلا يجد في أي عمل تحقق بدونه إلا مسبة له وطعناً في قدرته ، ومن ثم يحصر كل همه في القضاء عليه والعمل على هدمه ، إرضاء لغروره وإشباعا لضغينته . ففي كل هذه الأحوال ترانا بإزاء أفراد قد استحال « الاستقلال الذاتي » عندهم إلى حرية سلبية قوامها المعارضة ، والهدم ، والعدوان .

بيد أن للحرية السلبية مع ذلك دوراً هاما تقوم به في صميم حياتنا الروحية (وإن كان هذا الدور هو من الحرية بمثابة البداية لا النهاية) ، فإن من الواجب أن يعرف المرء كيف يقول « لا » ، حتى لا يظل ألهية في يد الأحداث ، بل حتى يكتسب تلك القدرة الفاعلة (قدرة المبادأة «initiative») التي لولاها لكان شيئا ، لا موجودا . وليس المقصود بقول كلمة « لا » مجرد الرفض أو المعارضة ، بل المقصود هو العمل على التميز عن الآخرين ، والسعي إلى اكتشاف ذاتيتنا الخاصة ، والاجتهاد في تعرف رسالتنا في الحياة وما يقع على عاتقنا من واجبات . ولكن هذه الحرية السلبية لا تكفينا بحال ، فإن أحداً لا يمكن أن يقنع بها وحدها . وإذا كان البعض قد يظن أنه باتخاذه موقفا سلبيا خالصا بإزاء كل ما يعرض له من إمكانيات إنما يعبر عن قوته ويبرهن على قدرته ، فإن هذا الظن في الحقيقة وهم كاذب وخطأ صراح : ذلك أن هذا الرفض refus إنما يخفي وراءه إمكانية أعظم ينبغي علينا أن نعمل على تحقيقها ـ فهو يفرض علينا مطلبا أكبر ينبغي علينا أن نسعى إلى تحقيقه ، إشباعا لرغبة ملحة قد تكون أكثر أهمية . وليس من شك في أننا إنما نتحقق من قيمة أي موجود في اللحظة التي نرى فيها أن حريته السلبية أو الدفاعية قد استحالت إلى حرية إيجابية أو حرية عاملة . وإذن فإن في وسعنا أن نقول مع لافل إنه الحرية الحقيقية هي دائما أبداً حرية خالقة أو حرية مبدعة «créatrice» [1] .

---

(١) Ibid. p. 151 .

حقا إن للنفى أو الإنكار négation قيمته ، فانه هو الحافز الذى يضطرنا إلى أن نبحث عن شىء إيجابى يعبر عن « إثبات » affirmation أكمل ، ولكننا حينما نجعل من الإنكار غاية فى ذاته ، فاننا نضيع على أنفسنا كل مايجىء مع الإنكار من فوائد.والواقع أن الذات حين تجد نفسها مضطرة إلى الإنكار والرفض ، لابد أن يتضاعف نشاطها قوة وأمانة وتوتراً وحماسة . فليس المقصود بكلمة « لا » مجرد الرفض للرفض ، بل إن هذه الكلمة لتأخذ هنا طابعاً إيجابيا ينحصر دوره فى تقرير مافات الآخرين إثباته ، أو فى تكملة ماغفل عنه الآخرون. ومعنى هذا أن كلمة « لا » حينما تفهم على حقيقتها ، فانها لا يمكن أن تعنى قطع الصلات مع الآخرين ، والنظر إليهم على أنهم أعداء ينبغى السعى إلى القضاء عليهم ، وإنما هى فى الحقيقة نداء نوجهه إلى الآخرين بقصد حفزهم على البحث ودعوتهم إلى المساهمة فى الكشف عن الحقيقة . فنحن هنا بازاء نقطة البداية فى كل تواصل مشترك ، لأن على كل فرد منا أن يخرج عن دائرته الخاصة المحددة ، لكى يجلب للآخرين ثمرة بحثه وخلاصة رسالته ، فيعين بذلك الآخرين على فهم ذلك الجانب الخاص من جوانب الحقيقة الذى انكشف له على حدة . وهكذا يستطيع المرء أن يتجه مع الآخرين نحو ذلك « اللامتناهى » الذى لن يسمح لأى تقرير فردى أو لأى إثبات خاص بأن يقف حائلا دون تقدمه مع الآخرين نحو الحقيقة الكلية الشاملة . حقا إن الحرية السلبية قد يبدو أنها تفصلنا عن العالم ، مادامت هى الأصل فى انطوائنا على أنفسنا ، ولكن هذا الانفصال نفسه هو الذى يمهد لتلك المشاركة الفعالة التى فيها ننفذ إلى أعماق العالم ونقضى على سائر الحدود التى تفصلنا عنه[1] .

لقد جعل سارتر من «الانفصال» جوهر الحرية ، ولكن الحرية الحقيقية (كما لاحظ ميرلوبونتى وغيره من الفلاسفة المعاصرين) إنما تنحصر فى ذلك

(١) L. Lavelle : «Les Puissances du Moi», p. 151

التواصل المستمر مع الأشياء ومع الآخرين . وهـذا ما يعنيه فيلسوف مثل جبريل مارسل حينما يقول : إن نشاطنا الحر ينحصر فى قبولنا للوجود ومشاركتنا فيه [١] . وهذه « المشاركة participation » هى فى نظر لافل جوهر الحرية الإنسانية ، لأن حريتنا إنمـا تنحصر فى مشاركتنا للفعل المحض l'Acte pur ، ما دام ليس ثمـة سوى موجود واحد يشارك فيه كل ما هو موجود[٢] . فالحرية الإنسانية إنما تنحصر فى فعل « التقبل » acceptation ، أعنى فى إجابتنا على الحياة وعلى الوجود بـكلمة « نعم » . والواقع أن كلمـة « نعم » ليست شيئاً آخر سوى الشعور بمشاركتنا فى ذلك «الـكل» الـكبير الذى نشأنا فيه والذى ما زلنا نحيا وننمو فيه . وإننا لنستمر فى تقبل هـذا الوجود (والإجابة عليه بكلمة «نعم») بقدرما نعمل على المحافظة على تلك الهبة التى منحت لنا ، وبقدر ما نسعى إلى استثمارها واستخراج ماتنطوى عليه من معنى وقيمة . وليس من شك فى أننا إننا إذا كنا قد دخلنا إلى الوجود بدون إرادتنا ، فان فى وسعنا (كما كان يقول الأقدمون) أن نخرج منه بإرادتنا . وإذن فإن مجرد استمرارنا فى الوجود إنمـا يعنى أن كلمة « نعم » لا زالت باقية فى قرارة نفوسنا ، حتى ولو أبينا أن نعبر عنها فى صيغة صريحة واضحة — بيد أن البعض قد يحاول أن يجعل قبوله الوجود وفقاً على ما يتفق مع ميوله ورغائبه ، حتى يتسنى له أن يرفض كل مالا يرتاح إليه أو كل مالا يرضى به . فهل يكون فى مثل هذا الموقف قبول حقيقى « consentement véritable » ؟ الواقع أن القبول الحقيقى لا بد أن يكون أعم وأشمل ، فإن الذى يتقبل الحياة لابد أن يتقبل معها كل مايرتبط بها من حالات و كل ماتقتضيه من شروط . ومادامت الحياة لا تخلو من مساوىء وشرور ، فلابد إذن من أن نتقبل كل مايجىء معها من مصاعب ومشاق ومسئوليات . وليس معنى هـــذا أن نعمد إلى التوا كل

---

(١) G. Marcel : "Etre et Avoir", p. 165.

(٢) cf. L. Lavelle : "De l'Acte", ch. XI (La participation et la liberté) pp. 179—199.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والتسليم ، بل المقصود بأن نستخرج من شروط الحياة نفسها ما يعيننا على تحقيق مصيرنا بحيث نتخذ من مساوىء الحياة وسائط لنمونا وتطورنا وتحررنا . فالذى يتقبل الحياة لابد أن يتقبل الجسد الذى أعطى له بما فيه من مساوىء وعيوب ، والوراثة التى فرضت عليه بما يستتبعها من مظاهر نقص وضعف ، والوسط الذى أجبر على المعيشة فيه بما اكتنفه من شرور ونقائص ، والحالة الاجتماعية التى نشأ فيها بما ترتب عليها من آثار ونتائج ... الخ ولكن الحرية إنما تتمثل فى ذلك القبول الحقيقى الذى بمقتضاه نأخذ على عاتقنا (فى شجاعة مطمئنة متبصرة) مسئولية وجودنا ، فنحاول أن نخلق من مظاهر عبوديتنا وسائط للتحرر ، ونعمل على أن نخلع على حياتنا معنى شخصياً أصيلا . وإن الناس ليبدون تذمرهم من كل ما يحيق بهم من شرور ومصاعب ، ولكن كل شكاة قد تثور فى نفس الإنسان كثيراً ما يكون مردها إلى أنه يقارن نفسه بالآخرين ، وهذا هو أصل الداء . أما الحرية الحقيقية فإنها لا تعترف بهذه المقارنة ، لأنها تعبر عن الشخصية ، والشخصية هى نسيج وحدها . فليس من شأن الحرية أن تحسد الآخرين أو أن تشتهى التشبه بالآخرين ، لأنها لا تقبل بحال أن تستبدل بذاتها شخصية غيرها كائنا من كان . وهكذا يمكننا أن نقول فى النهاية إن الحرية هى ذلك الفعل المحض الذى يشعر معه كل موجود بأن وجوده لا يكاد ينفصل عن خلقه لذاته وتكوينه لصورته[1] .

٤٦ — أما المرحلة الثانية من مراحل عملية « التحرر » فهى مرحلة البحث عن القيم ، والسعى إلى تحقيقها . فالذات التى توصلت إلى اكتشاف استقلالها ، على الرغم من قسر الضرورات وضغط العوائق الخارجية ، لا يمكن أن تقنع بهذا الاستقلال ، لأن فى الانفصال نقصاً وضعفا وافتقاراً . فلابد للذات من أن تتخطى هذه المرحلة السلبية لكى تصل إلى مرحلة إيجابية تعمل

---

(١) cf. Louis Lavelle : "Les Puissances du Moi", Flammarion, 1948, p. 153.

فيها على الاتجاه نحو الماضى عن طريق الاكتشاف ، والاتجاه نحو المستقبل عن طريق الاختراع . وهكذا تستخرج الذات من ماضيها ماينطوى عليه من إمكانيات ، لكى تحقق فى مستقبلها ماتنزع إليه من غايات . وبين تراث الماضى وأمل المستقبل تتحدد نيات تلك الذات ، ويتعين اتجاه الإرادة التى تدفعها إلى الفعل . فليست الحرية هى مجرد الفعل الذى به يؤكد الموجود ذاته (أو يضع وجوده الخاص) وإنما هى أيضا ذلك الجهد الذى به يسعى الموجود إلى العلو على ذاته (أو يعمل على تحقيق القيم) والواقع أن الحرية التى تتمتع بها حرية ناقصة ، وشعورها بنقصها هو الذى يحفزها إلى العمل على تحقيق القيم .فليس نشاط الحرية بقاصر على تمجيد ذاتها والانطواء على نفسها ، وإنما هو يمتد إلى محاكاة الحرية المثالية والسعى إلى مشاركة الفعل المحض . وإذا قلنا إن مهمة « القيمة » la valeur تنحصر فى إقامة ضرب من التوافق (أو التطابق) بين الوجود كما هو ، والوجود كما ينبغى أن يكون ، فسيكون علينا أن نقول إن الحرية هى التى تتكفل بتحقيق هذا التطابق[1] .

وربما كان فى وسعنا أن نربط فكرة الحرية بفكرة القيمة فنقول مع « لافل » إن قيمة كل إنسان تتوقف طردياً على درجة حريته ، وهذه الحرية نفسها ليست سوى بحث عن القيم ، وسعى وراء الممكنات ، وجهد متواصل من أجل العمل على تحقيقها . فالحرية تعبر عن قدرة المرء على العودة إلى ينبوع نشاطه ، والرجوع إلى مصدر فاعليته ، وهذا الينبوع نفسه هو مصدر كل شىء ، لأنه أصل كل مافى الوجود . وإذا كان لانيو Lagneau يقرر أن القيمة لاتظهر إلا فى اللحظة التى تتعقل فيها الذات حريتها الخاصة ، فإن فى استطاعتنا أن نقول إن هذا التعقل نفسه (أعنى هذا التأمل العقلى réflexion) تعقل

---

(١) R. Le Senne : «Obstacle et Valeur», p. 209. & L. Lavelle : «Traité des Valeurs», t. I. p. 425

فعال يتسم بطابع الفعل والتحقق . ومن هنا فان من الواجب أن ننسب إلى « الشخص » الإنسانى قيمة كبرى ، لأن هذا « الشخص » هو الحرية نفسها ، من حيث أنها تشارك فى الروح المطلق ولا تكف عن تجسيده فى ذاتها . ولكن الحرية ليست هى القيمة ذاتها، لأن فى وسع الإنسان أن يحسن استعمالها أو أن يسيئه ، فيخلص للقيمة أو يتنكر لها . ولولا هذه القدرة لاستحالت الحرية إلى طبيعة ، والقيمة إلى شىء . فوظيفة الحرية لاتنحصر فى مطابقة القيم ، كأن ثمة ضرورة أخلاقية ينبغى على الإرادة أن تخضع لها خضوعا أعمى وإنما يجب أن نضع الحرية نفسها فوق سائر القيم : إذا أردنا لها أن تكون قادرة على الخير والشر معاً . وليس للقيمة من معنى فى نظر الذات إلا إذا كان فى وسعها أن تتقبلها أو أن ترفضها . فالقيمة هى سر الحرية (على حد تعبير لافل) ، ولكن أحداً لايعرف هذا السر اللهم إلا من يملكه بالفعل ، أعنى من يسعى إلى ممارسته وتحقيقه . وأما حيث تختفى الحرية ، فهنالك تنعدم القيمة وعندئذ لابد أن تصبح الأشياء مجرد أشياء لا أكثر ولا أقل . وإذن فان من الضرورى أن يكون فى وسع الحرية أن تنتصر للقيمة أو أن تتنكر لها ، لأن مثل هذه القدرة هى التى تخلع على الحرية كل مالها من معنى . وهكذا ينتهى لافل (على العكس من سارتر) إلى القول بأن لدينا الحرية فى أن نكون أحرارا ، لأن هذا الازدواج نفسه هو من أخص خصائص الوقائع الروحية . فهناك « حرية الحرية » كما أن هناك « فكر الفكر » ، وهناك « شعور الشعور » ، وهذه كلها وقائع روحيه تتصف كل واقعة منها بأنها عملية مغلقة على ذاتها . وهذه الخاصية هى التى تجعل من الحرية بداية أولى ، وفعلا قابلا للاكتفاء بذاته[1] .

---

(١) Ibid.p. 292-294 ارجع ايضا إلى مقال كتبه لافل تحت عنوان La Liberté « comme terme premier » فى المجلة الايطالية للميتافيزيقا « Giornale di Metafisica » سنة ١٩٥٠

بيد أن القول بأن لنا الحرية فى أن نـكون أحرارا يستلزم أن يكون فى وسع الإنسان أن يرفض الحرية أو أن يتقبلها . ولـكن كيف نفسر هذه القدرة على القبول أو الرفض ، إذا كنا بصدد مبدأ الحرية نفسه ، أى مادام الرفض أو القبول يفترض حرية سابقة ، فى حين أننا هنا بازاء نقطة البدء فى كل نشاط حر ؟ ألسنا هنا بازاء إشكال محرج بحيث قد يلزم لتحديد بداية الحرية أن نقول إنها قد فُرِضَتْ على الإنسان فرضاً ، فنقرر مع سارتر أنه قد قضى على الإنسان أن يكون حرا ؟ ولـكن ماذا عسى أن تـكون تلك الحرية التى تنبع من أعماق الضرورة كأنما هى قضاء قد فرض علينا أو مصير محتوم لا سبيل إلى تحاشيه ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن تـكون الحرية منحة أو هبة يستطيع الإنسان أن يتقبلها أو يرفضها ، بحيث لا يكون الإنسان الحر بأية حال عبدا لحريته ؟ هذا ما يذهب إليه فلاسفة معاصرون مثل هوكنج وجبريل مارسل وغيرهما ، وحجتهم فى ذلك أن الإنسان حر حتى فى أن يفصل فى درجة حريته . حقا إن حريتنا هى (بوجه ما من الوجوه) صميم وجودنا ؛ ولـكن هذه الحرية ليست موضوعا جامداً أو حقيقة مطلقة ، بل هى واقعة تقبل الزيادة والنقصان . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول مع هوكنج إن الإنسان ليس حراً ، وإنما هو مجعول للحرية ، ولا بد له من أن يصبح حراً . ومعنى هذا بعباره أخرى أن حرية الإنسان لاتتمثل إلا فيما يقوم به من نشاط بقصد تحرير ذاته. وإن حريتنا لتخضع لموجات من الارتفاع والانخفاض أو المد والجزر فى كل يوم . فنحن فى العادة أكثر آلية فى نهاية يوم مضن حافل بالمتاعب ، منَّا فى بداية عملنا اليومى الاعتيادى . وإنا لنرتـكب الـكثير من الأخطاء (سواء فى تفـكيرنا أو تصرفاتنا) حينما نقع تحت تأثير نوبة من الإعياء والتعب . فليس من شك إذن فى أن التعب ، والجوع ، والانتباه المتواصل (وغير ذلك من العوامل) كثيراً ما تحد من مرونتنا ، وتحصر مجالنا البصرى ، وتحول بيننا وبين الوصول إلى مقاصدنا البعيدة وغاياتنا الـكبرى . أما إذا أردنا أن نحدد الشروط اللازمة للعمل على تلافى ضعف الحرية ، فقد يكون علينا أن نبحث

عن السبل التى تمنع انحدار الإنسان إلى هوة الآلية ، إذ هنالك تهبط حريته إلى درجة الصفر . والرجل الآلى هو ذلك الذى فقد حريته ، إذ لم تعد لديه أية مقدرة على توجيه نفسه توجيهاً شعورياً كأنما هو قد أصبح مجرد عجلة تدور بشكل آلى صارم ، بفضل مجموعة من العادات الميكانيكية التى لا حياة فيها . وليس بدعا أن نلتقى فى حياتنا العادية بأناس قد فقدوا فعلا كل صلة بالحياة العقلية ، فأصبحوا مجرد آلات تسير بفعل بعض الغرائز الثابتة ، والأوضاع المحددة ، والعادات المتحجرة . حقاً إن مثل هؤلاء الأفراد يعبرون عن حالات مرضية لا ينبغى القياس عليها ، ولكن يظهر أننا نمر أحيانا بحالات مماثلة ، وفى مثل هذه الحالات قد تتخلى حريتنا عن الزمام فلا نلبث أن نجد أنفسنا مقودين بنظام آلى قوامه الجبر والاطراد . وحينما نصل إلى هذا المستوى ، فهنالك تكون حريتنا قد هبطت إلى درجة الصفر ، إذ تصبح الذات مغمورة فى الطبيعة انغمارا كلياً شاملا . وحتى ابتسامتنا نفسها ، فإنها قد تصبح مجرد «استجابة آلية» تؤدى وظيفة اجتماعية معينة ، كأنما هى مجرد رد فعل آلى على بعض المنبهات الخارجية ، وبالتالى فإنها لابد أن تفقد فى هذه الحالة معناها الشخصى الوجدانى ، مادام معينها الحقيقى قد نضب . وهكذا نرى أن الحرية قد تختفى لحساب الطبيعة ، فتهبط الذات إلى مستوى الآلية ، بينما ترتفع العلية إلى أقصى درجة ، وتصبح ردود أفعالنا وليدة تأثيرات خارجية محضة ، وآليات فزيائية خالصة .

أما إذا استيقظ « الذهن » ونشط الشعور ، فهنالك يبـــدأ « المعنى » meaning فى توجيه الأحداث ، وتعمل « الفكرة » على قيادة الذات ، فلا تلبث الأحداث الخارجية أن تعدل من مجراها تحت تأثير ذلك التوجيه الشعورى . حقا إن المتأمل الذى لا يرى الذات إلا من الخارج لن يتحقق من أن الذات لم تعد مندمجة تماما فى الطبيعة ، ولكن ثمة تغييراً خفياً قد حدث بدون أدنى شك فى أعماق تلك الذات ، بل فى ينابيع سلوكها الدفينة ، مادامت هذه الذات قد أصبحت تجد أمامها خيراً ذاتياً هو موضوعها الخاص ، وغاية ذاتية هى هدفها

الخاص ، بدلا من أن تكتفى بقبول خيرات وغايات ليست سوى أصداء للطبيعة أو العادة أو الحياة الآلية الراتبة . وإذن فإن درجة حريتنا تتناسب تناسبا طرديا مع درجة حيوية الذات ، ومدى نشاطها الغائى فى اتجاهها نحو تحقيق مقاصدها الذاتية وقيمتها الخاصة . وكل ما من شأنه أن يزيد من « أمل » الذات (والأمل هنا هو نسيج الروح ، أو هو منها بمثابة التنفس من الجسد) ، بل كل ما من شأنه أن يجدد من نشاطها الغائى ، لابد أن يكون سببا فى ازدياد درجة حريتها . وبهذا المعنى يمكن اعتبار النظر العقلى والعبادة الروحية بمثابة منشطات للحرية ، لأن من شأن كل منهما أن تجدد العلاقة بين الذات وبين أملها الأصلى ، وأن تقرب المسافة بين الذات وبين مقصدها الأسمى .

وفضلا عن ذلك ، فإن حرية الإنسان (كما سبق لنا القول) تتمثل بشكل أظهر فى هذه الواقعة الهامة ألا وهى أن الإنسان حر حتى فى أن يفصل فى درجة حريته . والواقع أن الجريمة الكبرى التى يمكن أن يقترفها الإنسان فى حق ذاته ، أو فى حق طبيعته الإنسانية ، إنما تنحصر فى ذلك الاختيار الحر الذى بمقتضاه يستسلم الإنسان يائسا لعاداته وميوله ، لكى يصل فى نهاية الأمر إلى حالة « عدم اختيار » مطلق . فنحن هنا بإزاء أخطر اختيار ممكن ، لأن الإنسان فى هذه الحالة يختار ألا يختار ، أعنى أنه يؤثر التخلى عن حريته ، والانحدار إلى هوة الطبيعة الجامدة . ويذهب هوكنج فى هذا الصدد إلى أن درجات حريتنا تعبر دائما عن درجات واقعيتنا ، لأن الحرية ليست فى النهاية سوى نزوع الإرادة نحو الواقع ، وقدرة الذات على اكتساب صفة « الواقعية » . فالإنسان لا يكون حرا إلا بقدر مايتجه فكره نحو الواقع ، وبقدر مايحقق فى الخارج رغبة الإرادة فى أن تستحيل إلى شىء واقعى . وهذا مايعبر عنه هوكنج بقوله : إن إرادة الواقع لاتنفصل عن إرادة الحرية ، بشرط أن نفهم إرادة الواقع على أنها تلك الإرادة التى ترمى إلى الاندماج فى الحقيقة المطلقة حتى تسجل نفسها فى الواقع ، بمقتضى اختيار أصلى به تثبت الإرادة ذاتها أو تنكر ذاتها . ولهذا يقول هوكنج إن كل حرية لابد أن تكون دائما

حرية اختيار لأن موقف الإنسان ينحصر في اختيار واحد من أمرين : فاما قبول أو رفض ، وإما وفاء أوخيانة ، وإما أمل أو يأس ، وإما نجاة أوهلاك . فالحرية في جوهرها هي عبارة عن قدرتنا « الأنطولوجية » على أن تثبت ذواتنا أو أن تنكر ذواتنا . ونحن لا نملك الحرية ضرورة بل بمقتضى فاعلية معقولة تحرر ذاتها بذاتها ، وتؤكد حريتها بانفصالها عن النظام العلى الذى تجد نفسها مغمورة فيه . حقاً إن هوكنج يتحدث عن إرادة الواقع ، ولكنه لا يقصد بذلك الاندماج في الطبيعة ، بل هو يعنى الاتحاد بأصل وجودنا ، والرجوع إلى الحقيقة المطلقة التى هى نفسها الواقع The Real . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن المقدرة على الانفصال عن الطبيعة (أعنى عن ذلك النظام العلى الذى تخضع له سائر الظواهر) هى المعيار الذى يمكن أن نقيس به درجة حريتنا أو درجة قدرتنا على التحرر ، في نظر هوكنج . وهكذا ينتهى هذا الفليسوف الأمريكى المعاصر إلى القول بأن المصير الإنسانى رهن بتلك الحرية الفعالة التى تستطيع أن تثبت ذاتها أوأن تنكر ذاتها ، فتخلد نفسها إلى الأبد ، أو تهوى بنفسها إلى طيات العدم . وعلى ذلك فان حريتنا ليست مجرد منحة أو هبة ، وإنما هى أيضاً عمل واكتساب ، مادمنا نحن الذين نخلق الحرية في نفوسنا [1] .

٤٧ — أما المرحلة الأخيرة من مراحل عملية « التحرر » فهى مرحلة الخلق أو الإبداع création . وهنا نجد أن الذات قد انتصرت على الطبيعة باستقلالها ، وعلى العوائق الباطنة باتجاهها نحو القيم ، فلم يبق عليها إذن سوى أن تستمتع بوجودها في نشوة الخلق وسورة الإبداع . والواقع أن عملية التحرر لابد أن تفضى بالذات المنتصرة إلى مرحلة الخصب والامتلاء .

---

(١) W.E. Hocking : «Self : Its Body and Freedom», pp 167—170. & «Types of Philosophy», p. 508.

حينما تنكشف القيم للذات ، ويتحقق أملها فى الظفر بنعمة الحرية . والحرية هنا لا تنفصل عن تلك السعادة الخالصة سعادة الاتحاد بالقيمة الخلاقة valeur créatrice ، والحب اللامتناهى . ومعنى هذا أن من شأن الحرية أن تحقق ضرباً من التوافق بين الذات والله ، عن طريق ما يمكن تسميته بمحبة القيمة « l'amour de la valeur »[1] . وحينما يتحقق هذا التوافق ، فهنالك تصل الذات إلى تلك السعادة القصوى التى فيها تسقط سائر العوائق ، وتختفى شتى العقبات ، لكى تتحقق تلك « الوحدة » الحية بين حريتنا وبين الحب الإلهى نفسه . ولكن هذه السعادة لا تتحقق بطريقة آلية وكأن الانتصار ضريبة قد كتبت على كل إرادة حرة ، بل الواقع أن المرء لا يكون حراً إلا إذا استحق فعلا أن يكون حراً . فالحرية ليست حقا أو واقعة ، وإنما هى جزاء أو ثواب ، بل هى الجزاء الأسمى : جزاء من استحق السعادة[2] .

ولكن هل فى استطاعة الإنسان حقا أن يصل إلى هذه المرحلة ؟ أو بعبارة أخرى هل يستطيع الإنسان أن يعدو مرحلة التحرر بما فيها من جهد وصراع ، لكى يصل إلى مرحلة الحرية بما فيها من نشوة وسعادة ؟ إننا هنا بلا شك على أعتاب مشكلة عسيرة مغلفة بالأسرار وقد يكون من الحكمة أن نلوذ بالصمت . ولكن الفلاسفة يأبون إلا أن يمضوا فى سبيل الحرية حتى النهاية ، علهم يعثرون فى خاتمة المطاف على تلك « الحرية الخالصة » التى لا يشوبها أثر من جبرية أو ضرورة : حرية الموجود المطلق الذى يستمتع بحريته وينعم بسعادة مطلقة . ولكن عبثا يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يجدوا لمعركة الحرية خاتمة

---

(١) René Le Senne : «Obstacle et Valeur», Aubier, Paris 1934, pp. 209—214.

(٢) cf. J. Payot : «L'Education de la Volonté», P.U.F., 74,éd., 1947, p 21.

نهاية ، فإن الموجودات الإنسانية بطبيعتها موجودات تاريخية لا بد أن تحيا في الزمان ، وحرية مثل هـذه الموجودات لا يمكن أن تكون حرية أبدية مطلقة ، بل هي حرية تاريخية قوامها السعي إلى التحرر ، والعمل على تحويل التلقائية إلى فاعلية غائية . حقا إن من واجبنا دائما أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية عاملة فحسب ، وإنما هي أيضاً حرية إلهية divine فإن الحرية تصطدم بمقاومات المادة ، ولـكنها قد تصل في سورتها الروحية إلى لحظة خاطفة تعرف فيها نشوة الإبداع وعذوبة الخلق : هـذا إلى أن الناس حينما لا ترق أحلامهم إلى قمم الـكاتدرائيات الشامخة ، فإنهم لن يعرفوا كيف يبتنون لأنفسهم مخادع جميلة ومسا كن بديعة»[1] ولـكن من الواجب أيضا أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية واصلة ، بل هي حرية سالـكة قوامها العمل ورائدها السعي المستمر . والواقع أن الضرورات المفروضة على الوجود الإنساني هي من الأهمية بحيث قد يستحيل على الإنسان أن يصل فعلا إلى حالة مطلقة من الاستقلال الذاتي « autonomie » . وإذا كان من غير الممكن للإنسان أن يصل إلى تحقيق فـكرته المثالية عن الحرية ، فذلك لأن طبيعتنا ليست معقولة إلى أكمل حد ، وتواصلنا مع باقي الموجودات ليس من الثبات إلى أقصى حد ، وقدرتنا على تحقيق مثلنا الأعلى بعيدة كل البعد عن أن تكون مرضية : فنحن موجودات ناقصة لا تصل حياتها مطلقاً إلى تحقيق فـكرتها عن ذاتها ، وهذا هو السبب في أننا لا نجد مطلقاً فيما نعمله ، هـذا الذي نريد أن نكونه ، أو ذلك الذي نعتقد أننا إياه . وحتى ذلك الانتصار الذي قد تحرزه حريتنا كثيراً ما يولد ضدها ويتطلب منها صراعا جديداً ، بحيث أن معركة الحرية لتبدو في الحقيقة معركة مستمرة لا تعرف نهاية ولا يمكن أن تفضي إلى نصر نهائي حاسم .

---

(١) E. Mounier « Le Personnalisme », 1950, P.U.F , p. 80.

ومن يدرينا ، فربما كان الموجود المطلق نفسه أبعد ما يكون عن تلك السعادة القصوى التي فيها "تؤكد" حريته على ذاتها مستمتعة بانتصارها الأبدى ؟ إن كثيراً من الفلاسفة لينسبون إلى الله حرية مطلقة تترتب عليها سعادته القصوى ، ولكن من يدرينا ، فربما كانت تلك الحرية الإلهية نفسها حرية مجاهدة قوامها (كما يقول رويس Royce)[1] الجهاد ضد الشر والسعى للوصول إلى الانتصار الروحى ؟ فإذا قلنا مع برديف Berdiaeff بأن الشر لاعلة له ولا مبرر لوجوده ، بل هو إنما يتولد عن الحرية ، كان علينا أن نربط الحرية بالشر فنقول إن الشر والألم موجودان فى العالم لأن ثمة حرية . أما الحرية نفسها ، فإنها توجد بدون علة أو سبب ، إن لم نقل إنها شرط مطلق ، أو لا معقول صرف . وتبعاً لذلك فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الله نفسه يتألم ، لأن الحرية موجودة . ويمضى برديف إلى أبعد من ذلك فيقول : إن الحب الإلهى والتضحية الإلهية هما الأصل فى سر الحرية الذى تكمن فيه جذور الشر والألم . ولكن المحبة الإلهية والتضحية الالهية هما أيضاً (فى جوهرهما) حرية . أما عن الألم فإن برديف يقول إنه لاسبيل إلى فهم معناه بقولنا إنه ضرورى أو عادل ، أو إنه القانون الأسمى للحياة ، بل كل ما فى استطاعتنا أن نقرره عن الألم هو أن نقول إنه فى صميمه تجربة روحية نختبر فيها حريتنا ، فهو الطريق الأوحد للوصول إلى الانتصار الروحى ، أو إلى التحرر الحقيقى[2] .

ومهما يكن من شىء ، فإن من المؤكد أن حرية الموجود الانسانى لا يمكن أن تكون حرية معقولة خالصة ، بل هى بطبيعتها حرية ناقصة يمتزج فيها المعقول واللامعقول ، وتختلط فيها سورة الروح بمقاومة المادة . وإذا كان

(١) cf G. Marcel : «La Métaphysique de Royce», Aubier, 1945, ch. V, pp. 93—117.

(٢) N. Berdiaeff : «Esprit et Réalité», pp. 145—149.

سارتر قد زعم « أن الانسان لا يمكن أن يكون حراً تارة وعبداً تارة أخرى، لأنه إما أن يكون حراً حرية مطلقة دائمة، وإما ألا يكون حراً على الاطلاق[١] » ، فإن فى وسعنا أن نرد عليه بأن نقول : إن الوجود الانسانى فى صميمه توتر مستمر بين الحتمية والحرية ، وسعي دائب لخلق الحرية على أشلاء الضرورة : فليست الحرية إرادة متعسفة تقول للشيء كن فيكون ، وإنما هى نشاط مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها بالاستناد إلى وسائط المادة وإمكانيات الروح . ولعل فى وسعنا أن نقول فى النهاية إن الحرية تجربة روحية يحاول فيها الموجود الانسانى (الذى هو مزيج من دم ونور) أن يستخرج من حياته المادية نفسها وسائط نموه ، ووسائل تحريره ، وأسس سورته الروحية .

---

(١) J. P. Sartre : «L'Etre et Le Néant», p. 516

خاتمـــــة

٤٨ — رأينا فى تضاعيف هـذا البحث إلى أى حد تند مشكلة الحرية عن النظر العقلى ، حتى إنها ليمكن أن تعد بمثابة النقطة التى يَلـقَى عندها النظر العقلى حتفه (على حد تعبير لافل) . والواقع أن كل نظر عقلى يفترض ضرباً من الانفصال أو التمايز بين الموجود العارف والموضوع الذى يسعى إلى معرفته، فى حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا فى صميم الفعل الذى به تمارس ذاتها وتحقق وجودها . فليس فى وسعنا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن الشعور بالحرية ، بل يجب أن نقرر أن الحـرية والشعور شىء واحد إذ كيف يمكن أن نكون أحراراً ، إذا كنا محرومين من الشعور ؟ وعلام ينصب هذا الشعور إن لم يكن على ذلك الوجود الذى يمنحه المرء لنفسه بانفصاله عن العالم ، مع استعانته فى الوقت نفسه بقدرته الخاصة على الخلق ، فى تكوين صورته والتغيير من صفحة العالم ؟ وإذن فإن من الواجب أن نقول إن نمو الحرية لا يكاد ينفصل عن نمو الشعور ، لأنه على قدر ما يشعر الإنسان بوجوده فإنه بهذا القدر عينه يعمل على خلق ذاته . ونحن لا نستطيع أن نشعر بالحرية وأن نمتلك زمامها فعلا إلا عند تحقيقنا للفعل الحر ، أعنى حينما نحاول أن نتعمق ما لدينا من شعور عن أنفسنا فى عين اللحظة التى نبدأ فيها وجودنا ، وهى تلك اللحظة التى نشرع عندها فى التدخل فى الكون .

وقد يبدو لنا لأول وهلة أن ثمة مذاهب فلسفية عديدة لا تؤمن بالحرية، ولكن الواقع أنه ليس ثمة مذهب يعارض الحرية معارضة مطلقة ، وإنما كل ما هنالك أن نظرة المذاهب إلى الحرية تختلف بحسب طبيعة الدور الذى ينسبه كل منها إلى الحرية فى صميم وجودنا . فإذا نظرنا مثلا إلى المذهب المادى ، وجدنا أن الحقيقة الوحيدة التى يؤمن بها الماديون هى « الموضوع » ، أعنى

ذلك الواقع الذى يمكن أن نراه ونلمسه . ونحن نعلم أن الماديين يذهبون إلى أن الموضوعات المختلفة تؤثر بعضها على البعض الآخر ، وفقاً لقوانين صارمة محكمة . ولكن الماديين يريدون أن يعرفوا تلك القوانين وأن يستخدموها بالفعل ، فهم يؤمنون إذن بأن قوام العلم هو البحث الحر الذى فيه لا يكف العالم عن خلق الفروض وابتداع النظريات ، عاملا باستمرار على تصحيح أوضاعه السابقة وتقويم نظراته الماضية ، بفضل مثابرته المستمرة وسعيه المتواصل . فالماديون أنفسهم لا يدعون الإنسان إلى الاستسلام للقدر fatalité والخضوع لسلطانه ، بل هم يسلمون بقدرة الإنسان على معرفة الطبيعة ، وهذه القدرة نفسها مظهر من مظاهر حريته . أما إذا نظرنا إلى أنصار مذهب وحدة الوجود ، فسنرى أيضاً أنهم لا ينكرون الحرية تمام الإنكار ، على الرغم من قولهم بأنه ليس ثمة غير جوهر واحد نحن منه بمثابة الأعراض ، مما يترتب عليه بالضرورة انعدام كل استقلال ذاتى يمكن أن يتميز به وجودنا الخاص . وآية ذلك أن من يعرف النظام السائد فى العالم بل من يتقبل هذا النظام ويريده ، لا بد أن يكون حراً بأسمى معانى الحرية . فلابد أن تكون ثمة لحظة يستطيع فيها الإنسان أن يختار واحداً من أمرين : فإما خضوع وامتثال ، وإما ثورة وتمرد . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أنصار المذهب العقلى ، فإنهم وإن كانوا يقولون بأن العقل هو معيار الواقع وأن ثمة ضرورة عقلية تحقق ضرباً من الترابط بين شتى صور الوجود ، الا أن مذهبهم يستلزم أن تكون معرفة تلك الضرورة هى مصدر تحررنا . ومعنى هذا أن من واجبنا — بوجه ما من الوجوه — أن نعمل على تحصيل تلك المعرفة ، وإلا كنا مسئولين عن جهلنا ، وبالتالى مسئولين عن عبوديتنا. وأما عند القائلين بالوجودية ، فإن الحقيقة لا تنكشف لنا عن طريق الموضوع (كما هو الحال فى المادية) ، ولا عن طريق « الكل » le Tout (كما هو الحال فى وحدة الوجود) ولا عن طريق أى نظام منطقى محض (كما هو الحال

فى المذهب العقلى) ، بل عن طريق الحرية نفسها ، على اعتبار أن الحرية ماثلة فى قلب الوجود ، مادامت هى عين المبدأ الذى به يـكوّن ذاته . والواقع أن الموضوع ليس بالقياس إلينا سوى مجرد ظاهرة ، كما أن « الـكل » هو مجرد مثال ، والصورة العقلية مجرد تجريد ، فى حين أن العالم يتـكون من مجموعة هائلة من مراكز القوة أو النشاط المستقل ، وهـذه المراكز تعبر عن ذوات حرة تجهل ذاتها جزئيا على الأقل ؛ وقد تتصارع فيما بينها أو تتعاون ، ولـكن لا بد أن ينشأ من اتحادها معا « كل » يظل دائمـا فى حالة انقسام ، بحيث أن عقلنا ليحاول عبثا أن يدخل فى نطاق ذلك الـكل تلك الوحدة التى سرعان ما يـكونها الواقع نفسه . وما أشبه العالم فى الحقيقة بمحيط هائل قد تناثرت فيه هنا وهنالك جزر متباعدة قد انطوى كل منها على سر دفين لا يعرف الآخرون من أمره شيئا . ولـكن لا يجب أن ننسى أن تلك الجزر — وإن بدت مستقلة — هى فى الحقيقة مرتبطة فيما بينها بتلك الأرض المتصلة التى تغمرها مياه واحدة ويضرب فيها محيط واحد هو منها فى آن واحد بمثابة الهوة التى تفصل فيما بينها ، والطريق الذى يعمل على الربط بينها .

إن الذات الإنسانية هى ذلك الموجود الذى من شأنه أن يختار نفسه بنفسه ، فإذا لم يكن الإنسان حرا فقد صار شيئاً أو موضوعاً . ولهذا فإنه ليس ثمـة شك فى أن الحرية هى الخـير الوحيد الذى يتطلبه المرء بشكل مطلق . والواقع أننا حينما نتحدث عن الحرية ، فإنمـا نعنى ذلك « الخـير » الذى يعدو سائر الخيرات ، لأنه لن يـكون فى وسعنا بدون الحرية أن نمتلك أى خـير ، أو أن نستمتع بأى خـير . حقا إن من لا يملك سوى حريته قد يشعر بأنه شقى ، خصوصا إذا لم يـكن لديه من الشجاعة القدر الـكافى للنهوض بممارسة تلك الحرية ، ولـكن ذلك الذى انتُزِعَتْ منه تلك الحرية لا بد أن يشعر بأنه قد عـدم خيراً يفوق فى عظمته سائر الخيرات .

والحق أنه ليس ثمة سبة يمكن أن توجه إلى الإنسان بأعظم من معاملته معاملة العبيد، إن صح أن فى الوجود بأسره إنسانا واحدا يقبل مثل هذه المعاملة. فالإنسان الذى يتخلى عن حريته، إنما يتخلى فى الوقت نفسه عن إنسانيته. وهذا هو السبب فى أن لكلمة « الحرية » وقعا بليغا فى نفوسنا، حتى أن الحياة نفسها لتفقد فى نظرنا كل قيمتها بدون الحرية. وإذا كان الناس قد يخطئون فى تصور طبيعة الحرية، فإنهم لا يشكون مطلقا فى قيمتها وشرفها. أما أولئك الذين يحاولون إنكارها، فإنهم لابد أن ينتهوا إلى أقصى حدود التشاؤم. وإنا لنعلم أن قيمة كل موجود فى العالم إنما تتناسب تناسبا طرديا مع نوع الحرية التى يريدها لنفسه، وبالتالى فإنها تتوقف على قدر المسئولية التى يقبل بمحض إرادته أن يأخذها على عاتقه [1].

وفضلا عن ذلك فإنه بدون الحرية لن يكون ثمة فارق بين الخير والشر. ذلك لأن الحرية هى التى تدخل « القيمة » فى العالم، وهى لهذا لابد أن تظل قائمة فيما وراء القيمة نفسها. ولنأخذ على سبيل المثال موقفنا بإزاء اللذة والألم: فنحن نتطلب الواحد ونتحاشى الآخر بميل طبيعى، ولكن أحدا لا يمكن أن يزعم مع ذلك أنه ينظر إليهما باعتبارهما قيما حقيقية، وإنما الواقع أن كلا منا يعلم تمام العلم أن كل شىء رهن بطريقة تصرف حريتنا بإزاء كل منهما، لأن فى وسع حريتنا أن تحيل الألم إلى خير، أو اللذة إلى شر. وقد يظن المرء أحيانا أن الخير هو مجرد حالة يعانيها ويقع تحت تأثيرها ولكن كل خير حقيقى إنما يتوقف على موقف خاص يتخذه نشاطنا الذاتى، وعلى استجابة معينة بإزاء المعطيات données التى نجد أنفسنا مضطرين إلى التصرف فيها. فليس فى الذات ولا فى العالم شىء لا يقبل أن يكون واسطة لتصرف حسن أو ردىء، بل ليس ثمة شىء يستحيل علينا أن نجعل منه أداة لرفعتنا أو انحطاطنا. ومعنى

---

(١) Louis Lavelle : "Les Puissances du Moi" pp. 140—144.

هذا أن القدر وحده عاجز عن أن يصنع بمفرده سعادتنا أو شقاءنا لأن كل شيء رهن بموقف الإرادة مما يقع لنا من أحداث . فليس ثمة خير تام يمكن أن ننعم به بمجرد استسلامنا للواقع وتقبلنا لما يحل بنا ، بل لابد لحريتنا من أن تساهم في خلق خيرها بذاتها ، لأن سعادتها ليست منحة تهبط عليها من السماء ! وإذن فإن الإنسان مُحِقٌّ حين يضع الحرية فوق سائر الخيرات ، لأن وجوده نفسه إنما يكمن حيث تقوم حريته . ولئن كانت الحرية هي الأصل في جميع الشرور ، إلا أنها هي وحدها التي تيسر لنا امتلاك كل ما نستطيع أن نرغب في الحصول عليه . ولولا الحرية لانعدمت سائر الخيرات قبل ظهورها إلى عالم النور ، بل لاختنقت (على حد تعبير لافل) في إمكانيتها ذاتها . ومن هنا فإن كلمة الحرية ، حتى في معانيها العادية المبتذلة ، لابد أن تولد في النفس الإنسانية أصداء عميقة . ولعل هذا هو السبب في أن الإنسان لا يتصور مذلة أقصى من أن يجد نفسه محمولا على تقبل لذات قد فرضت عليه فرضا ، دون أن يكون في وسعه أن يرفضها أو أن يتقبلها بمحض حريته[١] .

بيد أن هذه الكلمة — كلمة القبول consentement — تعبر تعبيراً رائعاً (في نظر لافل) عن ذلك الفعل النوعي الخاص الذي تتميز به الحرية . ذلك لأن الحرية ، وإن كانت تتصرف في كل شيء ، إلا أنها لا تخلق المادة من العدم . فليس في استطاعتنا أن نفصل الحرية عن تلك الرغبة الدائمة أو ذلك الرجاء المستمر الذي بمقتضاه يتطلب كل موجود عون العالم كله ، كأنما هو يهيب بكل ماحوله أن يمد إليه يد المعونة حتى يتمكن من أن يجد لوجوده دعامة يستند إليها أوسندا يركن إليه . ولكن الحرية هي التي تجيب بلا ! أو نعم على ذلك النداء الذي يهيب بها أن تسعى نحو خير يتوقف عليها هي أن تتقبله — لا أن تخلقه — ، وبهذا التقبل يكون في وسعها أن تجعل منه خيراً خاصا

---

(١) Ibid., pp. 145—146.

بها . وهكذا نرى أن أسمى فعل من أفعال الحرية قد يبدو فى النهاية أبعد ما يكون عن تلك الأفعال التعسفية التى فيها تستقل الإرادة عن مجموعة الخليقة ، أو تنصب نفسها مبدأ مطلقا ينحصر نشاطه فى معارضة نظام الكون . والواقع أن الفعل الحر بمعنى الكلمة إنما هو ذلك الفعل السلبى الذى فيه تتقبل الإرادة الوجود ، فتجعل من خضوعها له قوة تحررها من قيودها ، وبذلك تحقق رسالتها الحقيقية التى تنحصر فى مشاركة تلك « الفاعلية الأبدية » التى تعلو على كل مقصد فردي . ولكن يجب أن نلاحظ أن قبول الإرادة الإنسانية لهذه المشاركة لا يمكن أن يكون أمراً محتوما كأنما نحن بصدد فعل قسرى ، بل إن فعل الإرادة الإنسانية لينحصر أولا وبالذات فى تلك المساهمة الحرة فى فعل « الخلق » .

من هذا نرى أنه ليس ثمة شيء يعلو على الخير والشر معاً ، اللهم إلا « الحرية » . وحينما نعمل الحرية فإن الروح سرعان ما تصبح حقيقة واقعة . حقاً إن الحرية بذاتها ليست شيئاً ، لأنها عبارة عن قدرة محضة لا تملك شيئا ولكن الذات لا تستطيع أن تملك أى شيء إلا بالحرية نفسها . بيد أن كل « امتلاك » قد يكون من شأنه أن يحد من تلك الحرية أو أن يرين عليها أو أن يقف حجر عثرة فى سبيلها ، ولهذا فإنها تسعى دائما إلى التحرر من كل ما تملكه ، لكى تعمل على إحالة كل ماتلمسه إلى خير أو شر تخلق منه صميم ذاتها . وهكذا نرى أن الذات لا تكف عن وضع كل ما تملكه تحت محك التجربة ، حتى تزيد من خصبه وثرائه ، فتزيد بذلك من قوة حريتها ذاتها [1] .

٤٩ — من كل ماتقدم يتبين لنا أن الحرية ليست مجرد اختيار بين فعلين ، وإنما هى موقف شامل فيه يختار الموجود بأسره ذاته بأكملها . فنحن حينما

---

(١) cf. Louis Lavelle ; Les Puissances du Moi, pp. 146-148

نجعل الصلة وثيقة بين الحرية والإرادة (كما فعل يسپرز) ، فإننا لا نعنى بالإرادة إرادة هـذا الشىء أو ذاك أو إرادة هذه الغاية أو تلك بل « إرادة الذات » vouloir de soi . وتبعا لذلك فإن الحرية هى أولا وبالذات قوة وجودية تعبر عما يمكن تسميته بخلق الذات . والفعل الحر بهذا المعنى إنما هو ذلك الذى أتعرف فيه على ذاتى ، وآخذ على عاتقى أن أحقق فيه وبه وجودى نفسه . ولعل هذا هو السبب فى أن الموجود الذى يفعل ، لا يمكن تمييزه عن الفعل الذى يحققه . فالحرية هى التى تجعلنا نعاين (إن صح هذا التعبير) ولادة ذاتنا ؛ وهذه الولادة هى بلا شك سر من الأسرار . ولـكن المهم أن الحرية هى التى تجعل منا أشخاصا ، لأننا بالحرية نهب أنفسنا الوجود ، بعـد أن كنا مجرد أشياء . والوجود هنا هو فى الحقيقة تعبير عن نفاذنا إلى ذلك العالم الروحى الذى لا يتحقق فيه شىء مرة واحدة وإلى الأبد ، إذ لابد فيه من السعى المستمر والعمل المتواصل والخلق الدائب . فالعالم الروحى الذى تقودنا إليه تلك الحرية الإنسانية عالم قوامه الفعل والنشاط ، ورائده الجهاد والصراع ، بحيث أن « الولادة الروحيـة » لا تـكاد تنقطع فيه لحظة واحدة .

حقا إن من السهل أن يركن الإنسان إلى الدعة وأن يستسلم للطبيعـة ، فيرفض بذلك نداء ذلك العالم الروحى ، لـكى يظل قابعا فى تلقائيته الطبيعية (بما فيها من آلية مادية) ، ولـكنه عندئذ سرعان ماينحدر إلى هوة الجبرية المطلقة والحتمية الصارمة . وليس من شك فى أن هذا الانحدار خطر جاثم يتهددنا باستمرار ، وكثيرا ماتساهم بعض المذاهب الاجتماعية الخاطئة فى تمجيده والإعلاء من شأنه ؛ ولـكن من المؤكد أننا حينما ندعو الإنسان إلى الانغمار فى الطبيعة والاندماج فى النظام الـكونى ، فإننا نقضى على صميم حريته ، لأن هذه الحرية هى التى تضطر وجوده المتناهى إلى الاعتراف بالسبب الذى يربطه باللامتناهى . فالحرية الإنسانية نشاط محرر يفصلنا عن علية الطبيعة ،

ويخرج بنا عن نطاق الآلية الشاملة . وإذا كان البعض قد يدعونا إلى التخلى عن تلك الحرية فى سبيل التمتع بسعادة رخيصة تنحدر فيها إنسانيتنا إلى هوة المادية المطلقة حيث لا تسود سوى طائفة من القيم الاقتصادية ، فإن من واجبنا أن نثور على تلك الدعوة وأن نرفض كل نعمية سهلة لا تتحقق إلا على أشلاء القيم الإنسانية السامية . فالحرية هى التى تخلع على وجودنا الإنسانى كل ماله من معنى وقيمة ، لأن الذات حينما تخلق « الشخصية » فى نفسها ، فإنها عندئذ تهب الكون معنى وتخلع على الحياة قيمة . وكل محاولة للقضاء على « الشخصية » هى فى الآن نفسه محاولة للقضاء على الحرية ، بقصد إخضاع الذات لضرورة الطبيعة أو لقسر المجتمع (أو الدولة) . حقا إن الإنسان هو موجود طبيعى ، ولكنه (على حد تعبير كارل ماركس) موجود طبيعى إنسانى[1] . فليس الإنسان مجرد فريسة للضرورة الطبيعية وإنما هو بمعرفته للكون الذى يحيا فيه يعمل على تغييره والتعديل منه ، وإن كان هو بين الحيوانات العليا أقلها تسلحا وأدناها قدرة . فإذا أضفنا أن فكرة الحتمية نفسها قد فقدت على يد الحركة العلمية الأخيرة بعض صرامتها القديمة ، أمكننا أن نقول إن مصير الإنسان لم يعد مقيداً بجبرية طبيعية صارمة ، مادامت القوانين العلمية نفسها قد أصبحت مجرد قوانين إحصائية احتمالية . أما التعلل بضرورات الطبيعة بقصد إنكار إمكانيات الإنسان ، فقد أصبح مجرد أسطورة ليس القصد منها سوى تبرير الركون إلى الدعة والتواكل . حقا إن من الممكن تفسير الكثير من الظواهر الإنسانية بالرجوع إلى الغريزة (كما فعل فرويد) أو بالرجوع إلى الاقتصاد (كما فعل ماركس) ولكن من الواجب أن نتذكر أن أدنى الظواهر الإنسانية لا يمكن أن تفسر تفسيراً ناجحا إلا على ضوء فهمنا للقيم الإنسانية وللغايات الشخصية التى تتحكم فى أفعال الإنسان فى

---

(١) K. Marx ; «Economie politique et philosophie», trad. franç, Ed. Coste, p. 78.

الطبيعة . فإذا كان من واجبنا أن نرفض الروحية المطلقة التي لا تقيم أي وزن للشروط البيولوجية والظروف الاقتصادية التي تتحكم في الفرد ، فان من واجبنا أيضاً أن نرفض المادية المطلقة التي لاتقيم أي وزن للشروط الروحية والقيم الأخلاقية التي تتحكم في سلوك الشخص الانساني . وهنا قد يكون ماركس محقاً في قوله إن المادية المجردة والروحية المجردة تلتقيان في نهاية الأمر ؛ ولكن المهم ألا نختار هذه دون تلك ، بل أن نختار الحقيقة التي تجمع بينهما ، على الرغم مما بينهما من خلاف[1] . والواقع أن العلم والفلسفة يكشفان لنا دائماً عن عالم لا يمكن أن يستغني عن الانسان وعن إنسان لا يمكن يستغني عن العالم.

بيد أن الصلة بين الإنسان والطبيعة ليست مجرد صلة خارجية ظاهرية ، وإنما هي صلة باطنية عميقة قوامها التبادل والتصاعد . فالانسان يرين على الطبيعة بكل قوته حتى يقهرها ويغلبها على أمرها ، مثله في ذلك كمثل الطائرة التي تعتمد على الجاذبية حتى تتخلص من أسر الجاذبية . وهكذا نرى أن فعل الإنسان في الطبيعة سرعان مايقضي على ما يمكن تسميته بالطبيعة المحضة ، لكي يفسح المجال أمام طبيعة قد شرعت في أن تأخذ صورة إنسانية . والواقع أن « الانتاج » ليس مجرد نشاط اقتصادي محض وإنما هو خير مظهر لتلك الفاعلية الانسانية التي تحققها ذات قد أشربت حب اللامتناهي . حقا إننا لنرى الذات توجه نشاطها الإنتاجي في بداية الأمر نحو تحقيق بعض الغايات المادية بقصد إشباع بعض الحاجات الأولية ، ولكن هذا النشاط سرعان ماتتضاعف سورته حينما يصبح بمثابة فاعلية محررة قوامها العمل على إشباع كل مطالب الانسان . وعندئذ لاتعود القيم الاقتصادية هي وحدها رائد ذلك النشاط الإنتاجي ، بل تصبح القيم الانسانية هي مصدر كل خلق ومبعث كل إنتاج . والحق أنه ليس للإنتاج من قيمة إلا بتلك الغاية القصوى أو ذلك الهدف الأسمى ونعني

---

(١) Ibid., p. 76.

به العمل على توطيد دعائم عالم إنسانى يمكن أن تحيا فيه شخصيات حقيقية[1].

ولكن حذار من أن نتوهم أن الصلة بين الإنسان والطبيعة هى صلة توافق مطلق وانسجام تام ، كما وقع فى روع ليبنتس . ذلك لأن موقف الذات الإنسانية فى الكون لا بد بالضرورة أن يكتنفه شيء من القلق ، والتوجس، والانشغال ، كأنما قد كُتِبَ على الحرية أن تظل فى جهاد مستمر وصراع متواصل ، دون أن يكون فى وسعها يوما أن تطمئن إلى انتصارها المؤقت . والحق أن العالم الذى تحيا فيه الشخصيات الانسانية لا يمكن بحال أن يحقق من الكمال ما يصبح معه عالما منتظما قد تحققت فيه الوحدة بصفة نهائية ، وإنما هو عالم مرن مفتوح دائب التحول ، وليس فيه موضع إلا لحريات مجاهدة رائدها العمل المستمر والسعى المتواصل ، وهكذا نرى أن فلسفة الحرية تجعل من الوجود الانسانى « دراما » تفاؤلية يسودها جو من الصراع والمجاهدة ، ولكنه جو لا يخلو من نبل وعظمة وجلال فالشخصية الانسانية هى فى الحقيقة « داخل » un dedans (إن صح هـذا التعبير) فى حاجة إلى « خارج » un dehors ولكنها أيضاً « داخل » فى حاجة إلى « فوق » un dessus تكتمل به أبعاد ذات لا تكف عن العلو على نفسها ، وعلى الطبيعة الخارجية أيضاً . والحرية الإنسانية لا تتجلى بصورة واضحة إلا حينما تعمل الذات على تحقيق ضرب من التوافق بين أبعادها الثلاثة ، ألا وهى الخارج ، والداخل ، والفوق . وبهذا المعنى يمكن تشبيه الحياة الإنسانية بشجرة كبيرة قد تأصلت جذورها فى أعماق التربة ، وهذه الشجرة تستمد من تلك الجذور غذاءها الحى الكامن فى باطن الأرض ، فيأتى الجذع الكبير وينقل هذا الغذاء إلى الفروع والأغصان حيث تتنسم الشجرة النور والهواء . والواقع أن من شأن « الذات الباطنة » أن تربط الحياة الخارجية التى تستمد منها الوجود

---

(١) cf. E. Mounier : «Le Personnalisme.», pp. 29-34.

والبقاء ، بالحياة العليا التي لا بد أن تتفتح فيها وتزهر . وكل محاولة لفصل تلك الذات عن ذلك الوجود الأسمى أو عن تلك الحياة العليا . لا بد أن يترتب عليها أن تجف تلك الذات وتذبل ، لكي لا تلبث أن تتلف وتفنى . أما إذا تحقق التصاعد والتواصل بين تلك المجالات الثلاثة . فهنالك تجرى الحياة حارة دافقة، وينعم الإنسان بشيء من الاتزان والتوافق[1] .

وعلى كل حال ، فإن الانسان الحر إنما هو ذلك الانسان الذي يعرف أن حياته ليست سوى تحقيق مستمر لكل القيم المتضمنة على شكل قوى أو إمكانيات في ثنايا ذاته وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية لا تكاد تنفصل عن مشكلة الفعل ، ما دام تحويل القوة إلى فعل هو جوهر الحياة الانسانية ومعناها الأوحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن وجود الانسان ينحصر في حريته، إذ الحرية ليست سوى القدرة على تحويل إمكانية ذاتية ليس لها معنى إلا بالقياس إلى صاحبها وحده ، إلى وجود موضوعي واقعي من شأنه أن يحدد مصير صاحبه ، ومصير الكون نفسه إلى حد ما[2] . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الحياة لا تنطوي أوليا (أو قبليا apriori) على أي معنى ، بل لا بد أن تأتي الحرية فتخلع عليها ما ترتضي من معنى ، وتضفي عليها ما تشاء من قيمة[3] . نعم إن الذات لا تستطيع أن تخلق المعنى من العدم ، كما أنها لا تبدع القيم بمحض حريتها ، ولكن « اختيار » الذات هو الذي يتحكم في مصير الكون بالنسبة إليها . وهذا الاختيار وحده هو الذي يخرج الذات من حالة «اللاتعين» (أو اللاتحدد) ، لكي يقذف بها إلى عالم واقعي تصبح فيه محدودة بمقتضى الامكانيات التي عملت على تحقيقها . وهكذا نرى أن الذات لا بد أن تخلق نفسها بنفسها في داخل ذلك النطاق الذي اختارته لنفسها ، ومتقبلة حريتها

---

(١) J. Chevalier : «La Vie Morale et l'Au-de là», p. 108.

(٢) L. Lavelle: «De l'Acte», p. 367

(٣) cf. J. P. Sartre : «L'Existentialisme est un Humanisme», p. 89

الخاصة ومايترتب عليها من نتائج ، متحملة لمسئوليتها الخاصة بإزاء نفسها وبإزاء الآخرين . وبممارسة الذات لحريتها لا بد أن يتضاعف شعورها بمسئوليتها ، لأن « الفعل » هو الذى يجعلنا نهتم اهتماماً حقيقياً بنتائج أفكارنا وأصداء مقاصدنا وآثار نياتنا . فنحن بالفعل نبلو الواقع ، ونجرب العالم الخارجى ، متناسين ذواتنا ، غافلين عن أنفسنا . وكل فعل يصدر عنا — حتى ولو بدا تافهاً ضئيل القيمة — من شأنه إن عاجلا أو آجلا أن يمتد ويتسع ، حتى لقد يترتب عليه ما لم يكن فى الحسبان ، بل قد تمتد آثاره إلى مالا نهاية . ومهما يكن من شىء فإن التوتر الذى يوجد بين ما قد حقق ، ومالا بد أن يحقق ، هو القوة المحركة الأولى فى الحياة الانسانية . فإذا حقق إنسان كل ما لديه من قوى مدخرة ، بحيث لم تعد لديه أية قوة جديدة يمكن أن يحققها ، فلا بد أن تكون ذاته قد أقفرت ، وإقفار الذات معناه الموت . ولكن ما دام المرء حيا ، فلن يكون فى وسع أحد أن يقول عنه ولن يكون فى وسعه هو أن يقول عن نفسه إن شيئاً جديدا لا يمكن أن ينتظر منه ! فطالما كانت الذات حية خصبة ، كان لا بد لها أن تزهر وتثمر ! وقد تعرض للذات أحداث بسيطة فتكون مدعاة لظهور أمور جديدة ، أو إيقاظ أفكار كامنة ، أو تولد معان لم تكن منتظرة . وكثيراً ما تكون إمكانياتنا الكامنة مجهولة لدينا ، فتجىء أفعالنا مفاجئة لنا وللآخرين . وقد نزعم أن قوانا قد استوعبت ، أو إن إمكانياتنا قد استهلكت ، فإذا بنا نجد أنه من الممكن أن ينبثق من أعماق نفوسنا شىء جديد . ولهذا فإن من الخطأ البالغ أن نحكم على نفوسنا بأنها ليست أهلا لهذا العمل أو ذاك ، مادامت التجربة كثيراً ما تظهرنا على أن فى استطاعتنا أن نعمل ما كنا نعتقد أن ليس لنا عليه يدان . . . وماذا عسى أن تكون الحرية — فى النهاية — إن لم تكن تلك القدرة على الخلق ، خلق الجدة والعمل على تحقيقها ، بل خلق وجود خصب من شأنه أن يكون نسيج وحده ، وأن يحقق فى الكون مالا سبيل إلى تحقيقه بدونه ؟

مراجع البحث

يجد القارىء فيما يلي أسماء بعض الكتب والمقالات الهامة التي تناولت بالبحث مشكلة الحرية ، سواء من الناحية الميتافيزيقية ، أم من الناحية السيكولوجية . وقد أغفلنا ذكر الكثير من المؤلفات الثانوية التي عرضت لدراسة المشكلة من الناحية الاجتماعية أو السياسية ، دون الاهتمام بدراسة الأسس الفلسفية للحرية بصفة عامة . كذلك لم نشر إلى معظم الكتب الفلسفية التي عرضت لمشكلة الحرية ضمن غيرها من المشاكل الفلسفية العامة . أما المراجع التي ورد ذكرها عرضاً في صلب البحث ، فقد أغفلنا ذكرها هنا اكتفاء بالإشارات المفصلة في الهوامش

1 — G. Belot : «Une théorie nouvelle de la liberté»; in «Revue Philosophique», Année 1890, tome II., pp. 363, seq.

2 — N. Berdiaeff : «Esprit et Réalité.», Paris, Aubier, 1943.

3 — N. Berdiaeff : «Cinq Méditations sur l'existence.», Paris, Aubier, 1936.

4 — N. Berdiaeff : «De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme.», Paris, Aubier.

5 — H. Bergson : «Essai sur les données immédiates de la conscience.», Paris, F. Alcan, 1889.

6 — H. Bergson : «Matière et Mémoire.», Paris, F. Alcan.

7 — Bossuet : «Traité du Libre Arbitre.»
: «La Connaissance de Dieu.»

8 — E. Boutroux : «De la Contingence des Lois de la Nature.», Paris, F. Alcan, 1874.

9 — L. de Broglie : «Déterminsme et Causalité dans la Physique contemporaine» ; in «Bulletin de la Société française de Philosophie.», séances du 12 Nov. 1929 & du 1er Mars 1930

10 — L. de Broglie : «La Physique Nouvelle et les quanta.». Flammarion 1937.

11 — L. de Broglie : «Matière et Lumière.», Albin Michel. Paris, 1937.

12 — L. de Broglie : «Continu et Discontinu en physique moderne.», Paris, Albin Michel, 1941.
13 — L. de Broglie : Les Révélations de la Microphysique»; in «Deucalion.», No. 1., 1946, pp. 205-239.
14 — L. de Brogile : «Physique et Microphysique», Paris, Albin Michel, 1947.
15 — L. Brunschwicg : «Le progrès de la conscience.», F. Alcan, 1927.
16 — L. Brunschwicg : «La notion de liberté morale», in «Bulletin de la Société Française de Philosophie.», Séance du 26 Février 1933.
17 — J. Chevalier : «La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon.», Alcan, 1915, Lyon Rey.
18 — C. Cohen : «Determinism or Free-Will ?», London, Pioneer Press.
19 — A. Cuvillier : «Manuel de Philosophie», t. I Paris, A. Colin, 1935; Ch. XX, La Liberté, pp. 633-666.
20 — R. Descartes : «Les Principes de Philosophie.», éd. Boivin, (Riv. I., § 35-43., pp. 89-92.)
21 — R. Descartes : «Méditations en philosophie première.», 1641, Ed. Flammarion, (pp. 103-104.)
22 — J. L. Destouches : «Physique Moderne et Philosophie.», Hermann & Co., 1939.
23 — G. Dwelshauvers : «L'Exercice de la Volonté». Paris, Payot 1936.
24 — A. Eddington : «The Nature of the Physical World».
: «Sur le problème du déterminisme.», trad. franç., Paris,
25 — F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences.», Paris, Hermann, 1941.
26 — M. Fouillée : «La Liberté er le Déterminisme.», Paris, F. Alcan, 1872.
27 — M. Fouillée . «Critique des systèmes de morale contemporains.», Paris, F. Alcan, 1883 (5° éd., 1906.)
28 — P. Foulquie : «La Volonté», (Collection «que sais-je ?» No. 353), Paris, P.U.F., 1949.
29 — F. Gonseth : (Entretiens presidés par —) : «Déterminisme et libre arbitre», Editions du Griffon. Paris, 1944.

30 — J. Guyau: Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction.», Paris, F. Alcan, 1885.
31 — M. Grene: «Dreadful Freedom; A Critique of the Existentialism.», Chicago, University of Chicago Press, 1948:
32 — M. Heidegger: «De l'Essence de la Vérité.», trad. franç., Paris, Vrin, 1948. cf. IV. «L'essence de la liberté» pp. 82-89.)
33 — W.E. Hocking: «The Self; Its Body and Freedom.», New Haven, Yale University Press, 1928.
34 — W.E. Hocking: «Science in Its Relation to Value and Religion.», «Rice Institute Pamphlet.», April 1942.
35 — Le baron d'Holbach: «Le Système de la Nature.», 1770.
36 — D. Hume: «A Treatise on Human Nature.»; 2 vol., Part III, Section 1., (of Liberty and Necessity.)
37 — W. James: «Principles of Psychology», vol. II., «The Will», pp. 557-579.
38 — W. James: «Le dilemme du déterminisme»; in «Critique Philosophique.», 1882, pp. 127-140, 273-280, etc.
39 — W. James: «Pragmatism.», London, 1907.
40 — W. James: «The Will to Believe.», London, 1897.
41 — W.H. Johnson: «The Free-Will Problem in Modern Thought.», New-York, Macmillan, 1903.
42 — I. Kant: «Critique de la Raison Pure.», trad. franç., par Tremesaygues & Pacaud, Paris, Alcan, 1905.
43 — I. Kant: «Critique de la Raison Pratique.», trad.franç., par F. Picavet, F. Alcan., Paris, 3°éd., 1909.
44 — I. Kant: «Fondement de la Métrphysique des mœurs.»,
45 — J. Lachelier: «Psychologie et Métaphysique.», Paris, Alcan, 1885.
46 — L. Lacombe: «La Psychologie bergsonienne.», Paris, Alcan, 1933. (cf. Chapitre VI).
47 — J. Laporte: «La Conscience de la Liberté.», Paris, Flammarion, 1947.
48 — J. Laporte: «L'Idée de Nécessité.», Paris, P.U.F., 1941.
49 — J. Laporte: «La liberté et l'attention selon saint Thomas»; in «Revue de Métaphysique et de Morale.», 1934.
50 — J. Laporte: «La liberté selon Descartes»; in Revue de Métaphysique et de Morale.», 1937.
51 — J. Laporte: «La liberté selon Malebranche»; in «Revue de Métaphysique & Morale.», 1938.

52 — L. Lavelle : «Le Moi et son Destin», Paris, Aubier, 1936.
53 — L. Lavelle : «De l'Acte.», Paris, Aubier, 1946.
54 — L. Lavelle : «Introduction à l'Ontologie.», Paris, P.U.F., 1947.
55 — L. Lavelle : «Traité des Valeurs.», t. I., Paris P.U.F., 1950.
56 — G. Leibniz : «Nouveaux Essais sur l'entendement humain.», publiés par Boutroud, Paris, Delagrave.
57 — G. Leibniz : «Oeuvres Philosophiques de Leibniz.», 2 vol., Paul Janet, Paris, Alcan.
58 — R. Le Senne : «Le Devoir.», Paris, P.U.F., nouvelle édition, 1950.
59 — R. Le Senne : «Introduction à la Philosophie.», 3e éd., 1949, P.U.F., Paris.
60 — J. Lequier : «La Recherche d'une première vérité.», Paris, ed. Dugas, 1925.
61 — J. Lequier : «La Liberté.», Paris, Vrin, 1946, textes inédits presentés par Jean Grenier.
62 — Maine de Biran : «Essai sur les fondements de la Psychologie.», Ed. Tisserand, Paris, P.U.F., 1813 (pp. 249-264.)
63 — G. Marcel : «Du Refus à l'Invocation.», Gallimard, 1940.
64 — G. Marcel : «Homo Viator.», Aubier, Paris, 1944.
65 — G. Marcel : «Aperçus sur la Liberté», dans «La Nef», Juin 1946.
66 — G. Marcel : «Le Mystère de l'Etre», Aubier, 1952 - 53, vol. 2.
67 — G. Marcel : «L'Existence et la Liberté Humaine chez J.P. Sartre»; in «Les Grands Appels de l'Homme Contemporain», Editions du Temp Présent, Paris, 1946, pp. 111-170.
68 — H. Maudsley : «Body and Will.» London, K. Paul & Co.
69 — M. Merleau-Ponty : «La Phénoménologie de la Perception.» Paris, Gallimard, 1946.
70 — E. Mounier : «Liberté sous Conditions.», Paris, Editions du Seuil, 1946.
71 — E Mounier : «Le Personnalisme.» Paris, P.U.F., 1950.
72 — Nabert : «L'Expérience intérieure de la liberté», Paris, F. Alcan, 1924.
73 — J. Payot : «L'Education de la Volonté.» P.U.F., 1947. 74e éd.)

74 — J. Payot : «La Conquête du Bonheur.», P.U.F., nouvelle éd.
75 — A. Patri : «Remarques sur une nouvelle doctrine de la liberté»; in «Deucalion.», 1946, No. 1., pp. 75-92.
76 — F. Paulhan : «La Volonté», Paris, 1900.
77 — M. Pradines : «Traité de Psychologie Générale.», t. II. Paris, P.U.F., 1947.
78 — Th. Reid : «Oeuvers», trad. Jouffroy, t. VI.
79 — Ch. Renouvier : «Les dilemmes de la métaphysique pure.», Paris, F. Alcan, 1927, nouvelle édition.
80 — B. Russell : «Our Knowledge of the Exteranal World.», Allen, 1926, Lecture VIII.
81 — J.P. Sartre : «L'Etre et le Néant.», Gallimard, Paris, 1943. Nagel, 1946.
Nagell, 1946.
83 — J.P. Sartre : Préface aux «Classiques de la Liberté», reproduite sous le titre «Introduction à la lecture de Descartes».
84 — A. Schopenhauer : «Le Monde comme Volonté et comme Représentation.», 3 vol., trad. franç. par A. Burdeau.
85 — A. Schopenhauer : «Essai sur le Libre Arbitre.» tr. par Reimach.
86 — A. Schopenhauer : «Le fondement de la morale.», trad. franç. par Burdeau.
87 — Ch. Sécretan : «La Philosophie de la Liberté.». Paris, F. Alcan, 1849.
88 — B. Spinoza : «L'Ethique.» traduction nouvelle par Ch. Appuhn, 2 vol., Paris, Garnier, 1934.
89 — H. Taine : «De l'Intelligence.», 1870.
90 — St. Thomas d'Aquin : «Summa Theologica», I., (q. 18.)
91 — St. Thomas d'Aquin : «Summa Contra Gentiles», Lib. I.
92 — L. de Wœhlens : «Une Philosophie de l'Ambiguité ; L'Existentialisme de M. Merleau-Ponty», Louvain, 1951.
93 — J. Wahl : «Etudes Kierkegaardiennes», Vrin, Paris, 2 éd., 1949.
94 — J. Wahl : «The Philosoyher's Way.» Oxford Un. Press, N.Y. 1948.
95 — J. Wahl : «Traité de Métaphysique», Payot, Paris, 1953.
96 — «La Liberté», Actes du IVe Congrès des Sociétés de Langue Française, Neûchatel, Septembre 1949, Labaconnière, «Etre et Penser», No 29.

فهرس الاعلام

دليل المصطلحات

Absolu	مطلق
Abstraction	تجريد
Absurde	محال — لا معقول — عبث
Acte pur	فعل محض
Action	فعل — عمل
Action libératrice	فعل محرر
Activité	فاعلية — نشاط
Affirmation	تقرير — اثبات
Alternatives	أطراف اختيار
Ame	نفس
Animisme	احياء
Association	ارتباط — تداعى
Attention	انتباه
Authenticité	شرعية
Autonomie	استقلال ذاتى
Autre (l')	الآخر
Caractère	خلق — طابع
Catégorie	مقولة — طائفة
Causalité	علية
Causalité psychique	علية نفسية
Cause occasionnelle	علة مصادفة
Clinamen	انحراف
Concept	مفهوم — تصور
Consentement	قبول — موافقة
Contingence	حدوث — امكان
Conversion	انقلاب — تحول
Cération	خلق — ابداع
Créativité	القدرة على الخلق
Criticisme	المذهب النقدى
Déterminisme	حتمية
« scientifique	« علمية
« psychique	« نفسية
« théologique	« لاهوتية
Dilemme	قياس احراج
Doute	شك — ارتياب
Durée	ديمومة — زمان حى
Dynamisme	ديناميكية
Effort	جهد (مين دى بيران)
Engagement	عهد — التزام
En-soi (l')	الموجود فى ذاته
Epiphénomène	ظاهرة عرضية
Espace	مكان
Etendue	امتداد
Etre	كينونة — وجود (علم)
Existence	وجود (انسانى)
Existentialisme	وجودية
Fatalisme	جبرية — قضاء وقدر
Fiat	كن (أمر الخلق)
Finalité	غائية
Fini	متناه
Forme	صورة

Grâce	نعمة ـــ لطف الهى
Hasard	صدفة ـــ اتفاق
Hasard intérieur	صدفة باطنة
Homo viator	انسان عابر
Humanisme	نزعة انسانية
Hypothétique	شرطى
Idéalisme	مثالية ـــ تصورية
Idée-force	فكرة فاعلة (ذات قوة)
Identité	هوية ـــ ذاتية
Immanence	كمون ـــ بطون
Imprévisibilité	استحالة التنبؤ
Inhibition	كف ـــ منع ـــ صد
Indéterminisme	لاحتمية ـــ (اختيار)
Indétermination	لاتعين ـــ لاتحدد
Initiative	مبادأة
Intuition	حدس
Irrationnel	لا معقول
Liberté	حرية
« d'indifférnce	» عدم الاكتراث
« majeure	» راشدة
Liberté mineure	حرية قاصرة
Liberté militante	حرية مجاهدة
Libération	تحـــرر
Libre Arbitre	حرية الارادة
Mécanisme	اليـــة
Méliorisme	مذهب اطراد التحسن
Mobile	دافع
Moi (le	الـ « أنا » ـــ الـ « ذات »
Monade	ذرة روحية ـــ جوهر فرد
Monisme	واحدية
Motif	باعث
Motivation	تسبيب بالبواعث
Mystique	صوفى
Naturalisme	نزعة طبيعية
Nature	طبيعة
Néant	عـــدم
Néantisation	اعدام ـــ ملاشاة
Nécessité	ضرورة
Nécessitarisme	مذهب الضرورة
Négation	سلب ـــ نفى ـــ انكار
Non-moi	لا ـــ أنا ـــ «غير الذات»
Noumènes	حقائق ـــ معقولات
Objectivisme	نزعة موضوعية
Obstacle	عائق ـــ عقبة
Occasionalisme	مذهب المصادفة
Occulte	غيبى
Ontologie	علم الوجود
Panthéisme	وحدة الوجود
Participation	مشاركة
Passions	أهواء
Passivité	سلبية ـــ انفعال
Personne	شخص
Personnalisme	نزعة شخصية
Phénoménologie	مبحث الظواهر
Pluralisme	نزعة تعددية
Possibilité	امكان
Possible	ممكن
Postulat	مسلمة ـــ مصادرة

Pour-Soi (le) الموجود لذاته
Pouvoir قدرة — استطاعة
Pragmatisme برجماتية (نزعة عملية)
Probabilité احتمال
Probabilitisme نزعة احتمالية
Puissance قوة
Purification تطهير

Quanta نظرية الكم
Quantité كم
Quantique كمى
Raison سبب — مبرر عقلى
Raison suffisante سبب كاف
Rationalisme فلسفة عقلية
Réalisme نزعة واقعية
Réel (le الواقع—الموجودالواقعى
Réfléxion تأمل عقلى — تفكير
Relatif نسبى
Relativisme نسبية
Remords تأنيب الضمير
Responsabilité مسئولية
Retour éternel عود أبدى

Salut خلاص — نجاة
Sélection اختيار — انتخاب
Sens معنى — اتجاه
Sensation احساس

Sentiment عاطفة
Situation موقف — ظرف
Soi authentique الذات الأصيلة
Spiritualisme نزعة روحية
Subjectif ذاتى
Substance جوهر
Synthèse مركب

Temps زمان
Tendance ميل
Théologie علم اللاهوت
Théologique لاهوتى — الهى
Transcendant علوى — متعال
Transcendance تعال — مفارقة

Volonté ارادة

Volonté libérante ارادة محررة
Volonté libre ارادة حرة
Vue associationniste نظرية ترابطية
Valeur قيمة
Valeur Absolue (Dieu) قيمة مطلقة (الله)
Valeur agissante قيمة فاعلة
Vérité حق — حقيقة

الفهــرس

دار الطباعة الحديثة :
٨ كنيسة الأرمن - أول شارع الجيش
ت ٩٠٨٢١٨ - س.ت ٩٦٦١١



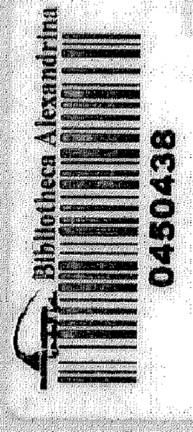
مشكلات فلسفية

للدكتور زكريا إبراهيم

١ ــ مشكلة الحرية .

٢ ــ مشكلة الإنسان .

٣ ــ مشكلة الفن .



الثمن ٤٠ قرشا

دار مصر للطباعة